SEELSORGE UND GEMEINSCHAFT

Das menschliche Bedürfnis nach Gemeinschaft in der deutschen protestantischen Seelsorgeliteratur von Friedrich Niebergall bis in die Gegenwart

Inauguraldissertation

zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg/Lahn

vorgelegt von Lothar Carlos Hoch
aus Sao Pedro do Sul, RS. Brasilien

1979

SEELSORGE UND GEMEINSCHAFT

Das menschliche Bedürfnis nach Gemeinschaft in der deutschen protestantischen Seelsorgeliteratur von Friedrich Niebergall bis in die Gegenwart

Inauguraldissertation

zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg/Lahn

vorgelegt von Lothar Carlos Hoch
aus Sao Pedro do Sul, RS. Brasilien.

Angenommen auf Grund des Gutachtens von
Prof. Dr. Dietrich Stollberg
Korreferent: Dr. Gottfried Adam
Tag der mündlichen Prüfung: 7. Juli 1979
Dekan: Prof. Dr. Diethelm Conrad

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT S. 6

1. Kapitel

GEMEINSCHAFT IN DER GEMEINDE

A - FRIEDRICH NIEBERGALL S. 9
1) Seelsorge als Erziehung 2) Der empirische Ansatz 3) Der einzelne und die Gemeinschaft 4) Die Rolle der Gemeinde bei der Verwirklichung von Gemeinschaft 5) Die Mittel der Gemeinde zur Verwirklichung von Gemeinschaft 6) Ergebnis und Kritik

B - PAUL BLAU S. 22
1) Das Seelsorgeverständnis 2) Die Gemeinschaft mit Gott 3) Gemeinschaft in der Gemeinde 4) Die Person des Seelsorgers 5) Das menschliche Bedürfnis nach Gemeinschaft

C - WERNER GRUEHN S. 26
1) Das Seelsorgeverständnis 2) Seelsorge und Psychologie 3) Seelsorge und menschliche Bedürfnisse

D - LEONHARD FENDT S. 31
1) Der ekklesiologische Ansatz 2) Die Rolle der Gemeinde in der Seelsorge 3) Die Rolle des Seelsorgers in der Seelsorge 4) Das menschliche Bedürfnis nach Gemeinschaft

E - WALTER HOCH S. 36
1) Seelsorge und Gemeinde 2) Seelsorge und Verkündigung 3) Seelsorge und Gemeinschaft

F - WOLFGANG TRILLHAAS S. 40
1) Seelsorge und Gemeinde 2) Seelsorge und der einzelne 3) Gemeinschaft in der Gemeinde 4) Gemeinschaft in der Einzelseelsorge

G - WALTER UHSADEL S. 46
1) Das Amtsverständnis 2) Der Begriff der Lebenshilfe 3) Gemeinschaft in der Gemeinde 4) Ergebnis und Kritik

H - ZUSAMMENFASSUNG UND ERGEBNIS S. 53

2. Kapitel

G E M E I N S C H A F T I M W O R T E G O T T E S

A - HORST FICHTNER S. 58
1) Darstellung des Befundes 2) Auswertung des Befundes

B - HANS ASMUSSEN S. 65

C - EDUARD THURNEYSEN S. 71
1) Das Verständnis vom Wort Gottes 2) Das Verständnis von Verkündigung 3) Seelsorge und Anthropologie 4) Das seelsorgerliche Gespräch 5) Gemeinschaft in der Einzelseelsorge 6) Gemeinschaft in der Gemeinde

D - OTTO HAENDLER S. 81
1) Seelsorge und Verkündigung 2) Seelsorge und Mensch 3) Seelsorge als Glaubenshilfe 4) Seelsorge und Gemeinschaft 5) Ergebnis und Kritik

E - ALFRED DEDO MÜLLER und ADELHEID RENSCH S. 90
1) Alfred Dedo Müller: a) Allgemeine Orientierung b) Seelsorge als Glaubenshilfe c) Der Vollzug der Seelsorge d) Ergebnis und Kritik
2) Adelheid Rensch: a) Darstellung des Befundes b) Auswertung des Befundes

F - HERBERT GIRGENSOHN S. 103
1) Allgemeine Orientierung 2) Seelsorge und Gemeinschaft 3) Ergebnis und Kritik

G - ADOLF ALLWOHN S. 113
1) Der theologisch-anthropologische Ansatz 2) Heilung aus der Begegnung 3) Die Frage nach der Gemeinschaft in der Seelsorge

H - HANS-OTTO WÖLBER S. 122
1) Der theologische Ansatz 2) Der praktische Vollzug der Seelsorge 3) Ergebnis und Kritik

I - ZUSAMMENFASSUNG UND ERGEBNIS S. 133

3. Kapitel

G E M E I N S C H A F T I N D E R B E Z I E H U N G

A - HANS-JOACHIM THILO S. 139

B - JOACHIM SCHARFENBERG S. 147
1) Darstellung des Befundes 2) Auswertung des Befundes

C - DIETRICH STOLLBERG S. 158
1) Seelsorge als zwischenmenschliche Kommunikation 2) Das Apostolat der Freiheit 3) Seelsorge als Gemeinschaft

D - HANS-CHRISTOPH PIPER S. 170
1) Seelsorge und Empirie 2) Seelsorge und Verkündigung 3) Die Fähigkeit zum Hören 4) Der Umgang mit der eigenen Angst 5) Gemeinschaft als Solidarität

E - RICHARD RIESS S. 177
1) Der Mensch 2) Die Menschwerdung Gottes 3) Die Welt 4) Die Seelsorge

F - ZUSAMMENFASSUNG UND ERGEBNIS S. 186

4. Kapitel

GEMEINSCHAFT IN DER GRUPPE

A - Vorbemerkungen S. 194

B - Das menschliche Bedürfnis nach Gemeinschaft S. 196

C - Kirchliche Seelsorge und menschliche Bedürfnisse S. 200

D - Dimensionen der Erfahrung von Gemeinschaft in der Gruppe S. 201
1) Gemeinschaft als Hilfe zur Individuation und zur Integration 2) Gemeinschaftserfahrung als Erfahrung von Solidarität mit dem ganzen Menschen 3) Gruppenerfahrung als Erfahrung von Kirche 4) Gemeinschaft in der Suche nach der Wahrheit

E - Zusammenfassung und Ergebnis S. 223

Anhang

HELMUT TACKE S. 226
1) Seelsorge als Kommunikation 2) Seelsorge und Rechtfertigung 3) Seelsorge als Glaubenshilfe 4) Seelsorge und Gemeinschaft

GESAMTERGEBNIS S. 239

LITERATURVERZEICHNIS S. 248

ANMERKUNGEN: (Siehe Beiheft)

V O R W O R T

In der westlichen Welt treten zur Zeit die Brüchigkeit und die Sinnentleerung vieler Strukturen menschlichen Zusammenlebens vieler Orts offen zutage. Der Mensch hat in seinem inneren Leben und auf dem Gebiet der zwischenmenschlichen Beziehungen mit der äußeren und technischen Entwicklung nicht Schritt halten können. Das Phänomen der Einsamkeit greift in zunehmendem Maße um sich. E. Jüngel spricht daher von einer "tödlichen Tendenz nach Verhältnislosigkeit".
Die Kirche sieht sich angesichts dieser Situation in einer schwierigen Lage. Denn in dem gleichen Atemzug, in dem man ihr Gleichgültigkeit und Versagen bei der Bewältigung der menschlichen Problematik von Einsamkeit und Beziehungslosigkeit vorwirft, werden gerade an sie hohe Erwartungen auf diesem Gebiet gerichtet. So geht aus Umfragen hervor, daß sich ein überraschend hoher Teil der deutschen und amerikanischen Bevölkerung durch ein stärkeres seelsorgerliches Engagement der Kirchen einen Abbau ihres Leidensdruckes auf der persönlichen und auf der zwischenmenschlichen Ebene erhofft. Nicht umsonst wird daher in kirchlichen Kreisen davon gesprochen, daß die "Stunde der Seelsorge" geschlagen habe.
Auch in vielen Ländern der dritten Welt sehen sich die Kirchen angesichts des gesellschaftlichen und sozialen Umbruchs vor neue seelsorgerliche Aufgaben gestellt, die eine gründliche Neubesinnung in Theorie und Praxis erfordern. So haben beispielsweise in Brasilien, dem Heimatland des Verfassers, Industrialisierung, Urbanisierung und Technisierung innerhalb von zwei

bis drei Jahrzehnten die alten Strukturen der Agrargesellschaft weitgehend ersetzt und dadurch Menschen und Kirchen plötzlich und unvorbereitet vor völlig neue Tatsachen gestellt.

Wie kann das Vakuum, das der fortschreitende Zusammenbruch der Großfamilie hinterläßt, gefüllt werden? In welcher Weise ist zwischenmenschliche Kommunikation innerhalb der neuen gesellschaftlichen Struktur, die Einsamkeit, Entfremdung und Entpersonalisierung erzeugt, zu fördern? Wie kann kirchliches und speziell seelsorgerliches Handeln am sinnvollsten dem wachsenden Bedürfnis nach Gemeinschaft und Geborgenheit gerecht werden?
Diese Fragen können für die brasilianische Situation im Rahmen dieser Untersuchung nicht beantwortet werden. Sie sollen aber den Hintergrund verständlich machen, weshalb das Thema "Das menschliche Bedürfnis nach Gemeinschaft in der deutschen Seelsorgeliteratur" von Aktualität und Relevanz für den Verfasser ist.
Daß sich die vorliegende Untersuchung auf die "deutsche" Seelsorgeliteratur beschränkt, ergibt sich daraus, daß es innerhalb der protestantischen Kirchen Lateinamerikas noch fast keine schriftliche Fixierung der nun erst beginnenden eigenständigen theologisch-seelsorgerlichen Reflexion gibt. Außerdem ist in Lateinamerika zur Zeit die Möglichkeit noch nicht gegeben, eine Promotion auf dem Gebiet der evangelischen Theologie durchzuführen.
Die Wahl des Themas und die Weise seiner Bearbeitung reflektieren die Intention des Verfassers, sich mit der deutschen Seelsorgeliteratur seit dem ersten Weltkrieg bis in die Gegenwart in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in ihren theologischen Voraussetzungen und in ihrem praktischen Vollzug vertraut zu machen.
Die kritische Darstellung und Auseinandersetzung

mit einer Auswahl deutscher Seelsorgekonzeptionen der letzten 50 Jahre bilden daher den Schwerpunkt der vorliegenden Untersuchung, die nach chronologischen und inhaltlichen Gesichtspunkten gegliedert ist.

Die eigenen vom Verfasser vertretenen Positionen sind jeweils bei der Darstellung mit eingeflossen, ergeben aber in ihrer Gesamtheit noch keine geschlossene Seelsorgekonzeption. Die vertretenen Standpunkte möchten auch in keinerlei Weise europäische Lösungen für lateinamerikanische Fragen anbieten. Diese Arbeit möchte lediglich die deutsche Seelsorgeliteratur auf eine bisher in dieser Weise noch nicht gestellte Frage - nämlich die Frage nach ihrer Berücksichtigung des menschlichen Bedürfnisses nach Gemeinschaft - hin untersuchen. Damit soll sie sowohl als Grundlage einer späteren seelsorgerlichen Tätigkeit innerhalb der brasilianischen Kirche dienen, als auch zur Bildung einer eigenständigen für die lateinamerikanischen Verhältnisse angemessenen theologisch-seelsorgerlichen Theorie und Praxis beitragen.

Zum besonderen Dank verpflichtet bin ich Herrn Professor Dr. Dietrich Stollberg, der diese Arbeit betreut und mir mit Rat und Hilfe zur Verfügung gestanden hat; der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien, die mich für diese Zeit von ihrem Dienst freistellte; dem Kirchlichen Außenamt der EKD, das mir für die Zeit meines Aufenthaltes in Deutschland ein Stipendium gewährte; Frau Bergild Gensch für die Korrektur des Manuskripts vor allem in sprachlicher Hinsicht und nicht zuletzt meiner Frau Isa B. Hoch, die mich hierher begleitet hat und mir ständig zur Seite stand.

Bethel, Dezember 1978

1. Kapitel

G E M E I N S C H A F T I N D E R G E M E I N D E

A - FRIEDRICH NIEBERGALL

1) Seelsorge als Erziehung

Schon der Untertitel seines Hauptwerkes[1] läßt erkennen, welch eine Bedeutung Niebergall der "kirchlichen Gemeindeerziehung" beimißt. Er erhebt die Gemeindeerziehung geradezu zum Gegenstand seiner Untersuchung:[2] "Wie diese Gemeinde erzogen werde, darüber gilt es nachzudenken."[3]
Niebergall betont jedoch von vornherein, daß es sich dabei um "kirchliche" Erziehungsarbeit handelt, womit die Kirche automatisch zur "Erzieherin" bzw. zur "Erziehungsanstalt" wird.[4] Das Ziel dieser Erziehungsarbeit besteht darin, daß die christliche Religion in der Gemeinde geweckt und gepflegt und daß das einzelne Gemeindeglied "von niedern zu höhern religiösen Stufen" emporgehoben werde.[5]
Der Seelsorge kommt eine dem Gottesdienst und dem Religionsunterricht untergeordnete Bedeutung zu. Während Gottesdienst und Religionsunterricht als "die pflichtmäßigen und nach Ort und Zeit gebundenen Tätigkeiten des Pfarrers im Auftrag und im Dienst seiner Gemeinde" gewertet werden, erscheint die Seelsorge lediglich als Inbegriff einer "Reihe von andern Tätigkeiten", die es daneben noch gibt.[6]

Dennoch ist Niebergall darum bemüht, die besonderen Merkmale der seelsorgerlichen Tätigkeit gegenüber der Predigt und dem Unterricht herauszustellen. Dies ist zum einen die Tatsache, daß Seelsorge "keine geordnete kultische oder unterrichtliche" Arbeit ist aber dennoch "weit in das private Leben hineinreicht."[7] Zum anderen, daß die Seelsorge es

mit einzelnen zu tun hat, "denen eingehender, als es im Gottesdienst möglich ist, die Wahrheit Gottes nahezubringen" ist.[8] Und schließlich, daß sie es nicht ausschließlich mit der kultischen oder katechetischen Gemeinde zu tun hat, "sondern wirklich die ganze Gemeinde, also alles, was am Ort evangelisch ist"[9] zu erfassen bestrebt sein soll.

Ferner beschäftigt sich Niebergall mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen der Arbeit am einzelnen bzw. an der Persönlichkeit und der Arbeit an der ganzen Gemeinde bzw. an der Allgemeinheit. Er geht zunächst so damit um, daß er den Begriff "Seelsorge" für die Pflege der einzelnen vorbehält, während er die Betreuung der Gruppen und der ganzen Gemeinde "Gemeindearbeit" nennt.[10] Er hält diese Unterscheidung aber nicht konsequent durch, denn schon im folgenden Satz heißt es bei ihm: "Immer hat sich das Bedürfnis herausgestellt, um den einzelnen zu erfassen, stets weiter in die Verhältnisse einzugreifen, in denen er steht und von denen er abhängt."[11] Seelsorge als Erziehung des einzelnen läßt sich für Niebergall also nicht anders verstehen als durch Einwirkung auf die Umgebung, d.h. auf die Gemeinde oder Gemeinschaft, zu der er gehört. Später wird dieser wichtige Grundsatz seines seelsorgerlichen Konzeptes noch einmal aufgegriffen werden müssen. Zunächst ist festzuhalten, daß Seelsorge - sei es am einzelnen, sei es an der Gemeinde - zwar ganz bestimmte Merkmale gegenüber dem Gottesdienst und dem Unterricht in der Form ihrer Ausübung aufzuweisen hat, aber dennoch dem gesamten Anliegen Niebergalls, nämlich dem der Erziehung, verpflichtet ist.

2) Der empirische Ansatz

"Ist ... die kirchliche Gemeindeerziehung der Gegenstand unserer Untersuchung, so soll von vorn-

herein der ganze Ton auf die Gemeinde fallen."[12]

Dieser Satz, den Niebergall an den Anfang seines Hauptwerkes stellt, hat für ihn programmatische Bedeutung. Es geht ihm eindeutig um die "gegebene Gemeinde",[13] worunter er die Einzel- bzw. die Ortsgemeinde versteht, wie sie jeweils empirisch vorfindlich ist.

Die Wissenschaft, die sich der Aufgabe annehmen soll, die "gegebene Gemeinde" in den Griff zu bekommen, ist die Volkskunde.[14] In der Volkskunde geht es primär darum, "leitende Gesichtspunkte und Schablonen zu gewinnen, um die Menschen, mit denen man es zu tun hat, mit Bezug auf ihre wirkliche Frömmigkeit oder vielmehr ihre Stellung zu der Religion zu erfassen."[15]

Aber es geht Niebergall dabei nicht nur um die Frömmigkeit des Menschen oder seine Stellung zur Religion. Ihm liegt ebenfalls daran, den Menschen so kennenzulernen, wie er dem Pfarrer in der Gemeinde begegnet. Er möchte vom 'imaginären' und 'offiziellen' Menschen loskommen, "hinter dem sich der Wirkliche in all seiner Ursprünglichkeit und völligen Irrationalität verbergen kann" und "an die wirkliche seelische Beschaffenheit der Menschen" herantreten.[16]

Durch die Volkskunde soll vermieden werden, daß an dem Menschen vorbeigeredet und -gehandelt wird. Sie soll der kirchlichen Praxis zur Wirklichkeitsnähe verhelfen.[17] Und trotzdem bleibt die Volkskunde für Niebergall eine Hilfswissenschaft, die sich darauf beschränkt, "eine rein beschreibende realistische Erfassung und Darstellung des wirklichen religiösen Lebens" zu sein.[18] Sie leistet also im Grunde nur eine Vorarbeit zur eigentlichen Arbeit am Volk, nämlich der Erziehung. Dennoch bleibt die Bemühung Niebergalls, die kirchliche Praxis auf dem Boden der Wirklichkeit zu verankern, ein unverkennbarer Zug seines gesamten Werkes.[19]

3) Der einzelne und die Gemeinschaft

Zwei Themen sind es, mit denen sich Niebergall intensiv beschäftigt: Der einzelne bzw. die Persönlichkeit und die Gemeinde bzw. die Gemeinschaft.[20]

Die Persönlichkeit: Schon der ausführliche geschichtliche Überblick,[21] den Niebergall über den Begriff "Persönlichkeit" bringt, läßt deutlich erkennen, worauf es ihm ankommt, nämlich die Herausarbeitung eines Ideals von christlicher Persönlichkeit. Dieses Ideal einer christlichen Persönlichkeit ist durch Werte wie Unabhängigkeit und Selbständigkeit gekennzeichnet,[22] und soll sich darin bewähren, daß sie "über der Natur mit ihren Gesetzen und Trieben, über den Menschen und menschlichen Gesetzen, über den Begebenheiten und Zufällen des Lebens" steht.[23]
Die selbständige und unabhängige christliche Persönlichkeit hat sich nur der Macht Gottes und der Gemeinschaft unterzuordnen.[24] Das betont Niebergall so stark, daß er sagt: "Diesen Gemeinschaften gegenüber ist sie auch bereit, sogar etwas von ihrem Besten, eben ihrem Gehalt an Persönlichkeit, zu opfern, wenn sie es nötig haben."[25]
Es zeigt sich also, daß Niebergall zwar an der Freiheit und Souveränität der Einzelpersönlichkeit festhalten und sie vor dem Untergehen im Kollektiven bewahren möchte; auf der anderen Seite ist er aber bedacht, den einzelnen vor eigener Hybris und Mißachtung des Allgemeinwohls zu schützen.

Die Gemeinschaft: Neben das Bild der idealen christlichen Persönlichkeit stellt Niebergall das Bild einer idealen christlichen Gemeinschaft. Dieses setzt sich aus Vorstellungen aus der Urgemeinde und aus Beispielen der Kirchengeschichte zusammen. Die Urgemeinde ist für ihn insofern ein Urbild der idealen Gemeinschaft als ihre Glieder "ein Herz und eine Seele" bildeten aber dennoch eine "Gesamtpersönlichkeit" darstellten, die alle einzelnen um-

faßte.[26] Von Paulus übernimmt er die Vorstellung von Gemeinde als einem Organismus, "der viel eher die Einzelnen trägt, als daß er aus ihrer Summe bestünde."[27] Ferner ist ihm wichtig, daß in der Gemeinschaft "Rücksicht auf die Schwächern ihrer Glieder" geübt wird und zwar mehr als "das Recht der Stärkern, sich auszuleben und durchzusetzen, wie es ihnen behagt."[28] Der Calvinismus steuert ebenfalls zu diesem Bild bei mit dem Gedanken der Verantwortlichkeit "des Einzelnen für die Gemeinschaft und der Gemeinschaft für ihre Glieder."[29]

Das Ergebnis des so entstandenen Bildes der idealen Gemeinschaft sieht für Niebergall folgendermaßen aus: "So ist es unser höchstes christliches Ideal von Gemeinschaft, daß wir als Brüder und Schwestern in Christus oder als Kinder Gottes zusammen sind. Dann stärkt sich die Gemeinschaft durch die verbindende Macht des Heiligen, und das Heilige wächst, wenn es von der Gemeinschaft gepflegt wird, so daß der eine ergänzt an seiner Kraft und Tiefe, was dem andern fehlt."[30]

Die Gemeinschaft der Persönlichkeiten: Um das Verhältnis der "idealen Persönlichkeit" und der "idealen Gemeinschaft" zueinander zu bestimmen wirft Niebergall zunächst einen Blick in die Geschichte. Dabei stellt er fest, daß es Zeiten gab, in denen die Gemeinschaft und ihre Rechte geltend gemacht wurden und dann wiederum andere, in denen die Freiheit der Persönlichkeit gegenüber der Gemeinschaft betont wurde.[31] Für seine Lebenszeit war Niebergall der Meinung, man sei wieder "auf dem Weg zur Gemeinschaft."[32] Während es früher noch hieß: "Wir brauchen Persönlichkeiten", heißt es s.E. jetzt erneut: "Wir brauchen Organisationen."[33] Er selbst begrüßt diese letztgenannte Entwicklung insofern, als er die Gemein-

schaft für das höhere und die Persönlichkeit für das niedere Gut hält.[34]
Es ist allerdings hervorzuheben, daß Niebergall an keiner Stelle von diesen beiden Idealen als von zwei gegensätzlichen Größen spricht. Ihm liegt sowohl an der Verwirklichung des Ideals der Persönlichkeit, als auch der Gemeinschaft. Der Ausdruck "Gemeinschaft von Persönlichkeiten", der von ihm gelegentlich verwendet wird,[35] ist ein Zeugnis seiner Bemühung, diese beiden Ideale in einer sinnvollen Weise zu kombinieren. De facto aber behält die Gemeinschaft bei ihm eindeutig die Priorität vor der Persönlichkeit.

4) Die Rolle der Gemeinde bei der Verwirklichung von Gemeinschaft

Dem anfangs von Niebergall geäußerten Vorsatz, den ganzen Ton auf die Gemeinde zu legen, bleibt er insofern treu, als er der Gemeinde die Hauptrolle bei der Verwirklichung des Ideals von Gemeinschaft zukommen läßt.[36] In diesem Sinne ist die Gemeinde Trägerin dieser Arbeit. Gleichzeitig ist sie auch der Ort und der Raum, innerhalb deren die christliche Gemeinschaft zur Entfaltung kommt. Dadurch wird die Gemeinde sowohl zum Instrument der Verwirklichung von Gemeinschaft als auch Ziel der Gemeindearbeit selbst.[37]
Dies wird verständlicher, wenn man berücksichtigt, daß Niebergall ein durchaus dialektisches Verständnis von Gemeinde hat. "Sie muß immer schon sein, was sie erst werden soll; und sie soll zur Höhe der Vollendung zu führen suchen, was sie schon ist - Gemeinschaft auf Grund des Evangeliums im Geiste Gottes."[38] Gemeinde ist eine Gemeinschaft, noch besser, eine Arbeitsgemeinschaft, die darum bemüht

ist, das Ideal der Gemeinschaft zu verwirklichen.

Es ist von daher verständlich, wenn Niebergall der Auffassung E. Sulzes[39] von der "selbsttätigen" oder "lebendigen Gemeinde" nahesteht. Mit ihm ist er sich darin einig, daß man "den Mitgliedern einer Gemeinde eine Tätigkeit anvertrauen" muß.[40] Bei dieser Tätigkeit handelt es sich vor allem um die Seelsorge aller an allen und um die Liebestätigkeit.[41]
Einen für Niebergall sehr wichtigen Gedanken volkspädagogischer Art übernimmt er von H. Matthes.[42] Es handelt sich um die Vorstellung, daß "der Einzelne durch die Masse versittlicht wird; denn Erziehen bedeutet, daß man sich in die sittlichen Lebensordnungen der Gemeinschaft einlebt."[43]
Die Sitte wird dadurch zur "Macht dieser Gemeinschaft."[44] Getragen wird diese Vorstellung von Niebergalls erzieherischem Ansatz, denn die Erziehung bleibt die primäre Aufgabe einer Gemeinde.[45] Diese Aufgabe erfüllt sie wiederum "ganz besonders dadurch, daß sie Gemeinschaft pflegt."[46]

Es ergibt sich also folgendes Bild: Indem die Gemeinde, durch die Pflege von Sitte, Übung von gegenseitiger Seelsorge und Liebestätigkeit Gemeinschaft verwirklicht, erfüllt sie zugleich ihre erzieherische Aufgabe. Zum anderen ist aber das Vorhandensein von Gemeinschaft wiederum eine wichtige Voraussetzung für die tätige Entfaltung der Gemeinde. Auf diese Weise wird die Gemeinschaft sowohl zum Mittel als auch zum Ziel der erzieherischen Tätigkeit der Gemeinde.
Auch hier ist darauf hinzuweisen, daß für Niebergall das gesamte Handeln der Gemeinde sich im dialektischen Spannungsfeld von 'Wirklichkeit' und 'Ideal', von 'Schon-Jetzt' und 'Noch-

Nicht' abspielt. Denn noch ist das Ziel der idealen Gemeinde nicht erreicht, so daß auch noch keine echte Gemeinschaft in ihr vorhanden sein kann. Solange aber die eschatologische communio sanctorum nicht angebrochen ist,[47] läßt sich Gemeinschaft nicht anders erleben als in der unvollkommenen Form einer organisierten christlichen Gemeinde. Hier soll der einzelne Christ zur Gemeinschaft erzogen werden; hier soll er gleichzeitig an dem Aufbau der idealen Gemeinschaft mitarbeiten. Auf welche Weise und mit welchen Mitteln dies geschehen soll, wird im Folgenden zu untersuchen sein.

5) Die Mittel der Gemeinde zur Verwirklichung von Gemeinschaft

Als Mittel zur Verwirklichung des Ideals von Gemeinschaft kommen für Niebergall vor allem die Pflege der Sitte und die Organisation in Frage. Dies führt seinerseits zu einer kritischen Stellungnahme gegenüber der Rolle des Wortes für die kirchliche Praxis, die kurz aufzuzeigen ist.

Das Wort: Niebergall ist der Auffassung, daß die Kirche, im Gefolge des reformatorischen Erbes,[47a] dem Wort solch eine Wirkungskraft zugeschrieben hat, daß aus ihm "eine Art von Zauberding wurde, das absolut das Wunder der Bekehrung in einer Art von geistiger Magie wirken mußte."[48] Er selbst orientiert sich an pädagogischen Leitsätzen und ist darum bemüht, das Wort so einzusetzen, "daß es dem persönlichen Zustand derer, auf die wir wirken wollen, mehr entspreche, als das in oft großartig abstrakter Allgemeinheit hingeworfene Wort der alten Predigt."[49]
Dies heißt noch nicht, daß Niebergall dem Wort sämtliche Bedeutung für die kirchliche Praxis

absprechen möchte. Es bleibt für ihn immer dann von Bedeutung, wenn ihm Gottes Geist als sittliche Kraft, die zum Glauben erzieht, innewohnt.[50]

Worauf es Niebergall ankommt, ist, der Kunst der Beeinflussung von Menschen eine andere Basis zu verschaffen, die <u>das sinnliche und das sittliche Leben</u> zum Ausgangspunkt hat. Denn "es ist doch nicht das abstrakte Wort, das auf den Menschen, wie er ist, am meisten wirkt, sondern das sinnliche und das gesellige Leben, in dem er in seinem Alltag wohnt."[51]
Niebergall ist der Auffassung, daß das Wort den Menschen zu einseitig auf der rationalen und intellektuellen Ebene anspricht. Er möchte deshalb den irrationalen Methoden der Beeinflussung von Menschen mehr Würdigung verschaffen, weil diese s.E. "viel tiefer als die rationalen in den Menschen eindringen und ihn dauernder gestalten."[52] Er hält es für einen Fehler, nur das Bewußte als das Normale anzuerkennen, weil für ihn "das Beste im Menschen in seinem Unbewußten liegt."[53] Darauf hin zu wirken, daß der Mensch etwas erlebt, hält Niebergall für sinnvoller, als ihn durch rationale Argumentation überzeugen zu wollen. Er möchte vermeiden, daß das Gemeindeglied durch das Einwirken des Pfarrers, zwar überredet, aber nicht überzeugt wird.[54] "Aller Glaube und alles Leben ruhen auf Gnade und entstammen wirklichen Erlebnissen."[55] Diese Erkenntnis ist deshalb so wichtig, weil s.E. sich durch das Erleben bei den meisten Menschen "der Funke des religiösen Lebens" entzündet.[56]

<u>Das sittliche Leben</u>: Zunächst stellt Niebergall fest, daß in der neuen Zeit[57] die Sitte zerschlagen wurde bzw. daß man sie verkommen ließ.[58] Man sah sie als etwas Mechanisches und Unpersönliches,

das dem Menschen die persönliche freie Entscheidung abnahm. Das neue Ideal war: "Persönlichkeit statt Sitte, selbständiges Leben statt des Lebens im Selbstverständlichen, Geist statt toter Gewohnheit, folgerichtiges christliches Leben statt halben Heidentums."[59]
In Niebergalls Sicht hat diese Einstellung mehr negative als positive Konsequenzen nach sich gezogen,[60] so daß man es sehr bald wieder gelernt hat, sich "nach dem Jugendland der Sitte auszuschauen."[61]
Dieses 'Jugendland der Sitte' zeichnet sich dadurch aus, daß die Menschen sich vom "Selbstverständlichen", vom "Man" leiten lassen.[62] Hier folgt der einzelne, ohne es zu wissen, dem, was an christlichen Sitten und Gebräuchen in der Gemeinde lebendig ist.[63] Eine kritische Überprüfung dessen, was an Werten in der Gemeinde vorhanden ist, bleibt dem einzelnen erspart, denn "das Volk lebt nicht von Begriffen und Regeln, sondern von Instinkten."[64] Es kommt lediglich darauf an, "hohe Lebenswerte in die seelische Tiefe der Selbstverständlichkeit und des Unbewußten zu versenken."[65]

Niebergall weiß aber darum, daß die Sitte nur dann vom einzelnen übernommen wird, wenn sie von der ganzen Gemeinschaft, zu der er gehört, gepflegt wird. Deshalb bedingen sich die Pflege von Sitte und die Pflege von Gemeinschaft gegenseitig. So spricht er einerseits davon, daß die Sitte eine Kraft ist, die das gemeinschaftliche Leben zusammenhält[66] und andererseits davon, daß die Gemeinschaft die wichtigste Seite an der ganzen Erziehungsarbeit darstellt.[67]

Die Organisation: Als oben von Niebergalls Gemeindevorstellung die Rede war, wurde bereits darauf hingewiesen, daß für ihn der äußere Rahmen, innerhalb dessen die 'ideale Gemeinschaft' verwirklicht werden soll, eine zentrale Rolle spielt. Es geht

ihm dabei darum, daß die zu verwirklichende Gemeinschaft nicht im luftleeren Raum angesiedelt wird, sondern daß sie von einem festen strukturellen Gerüst zusammengehalten wird. Daraus ergibt sich für ihn die Bedeutung der Organisation.

Aber nicht nur zum Schutz der Gemeinschaft, sondern auch zum Zustandekommen von Gemeinschaft spielt die Organisation für Niebergall eine große Rolle. Er wird von der Auffassung geleitet, daß die äußere Gestaltung von Verhältnissen, die Struktur rückwirkend die Menschen beeinflußt, die darin leben. Für ihn ist die Organisation ein Weg "mittelbar zu arbeiten, indem man ... Verhältnisse zu gestalten versucht, die selber den Menschen beeinflussen."[68] Die Betonung der Organisation steht bei ihm also im Dienste der Erziehung, so daß sich von einer erzieherischen Funktion der Organisation sprechen ließe. Dabei versteht er unter Organisation das Zusammenwirken all jener Kräfte und Maßnahmen, die über den Weg der Umweltgestaltung den einzelnen beeinflussen sollen.[69]

Niebergall charakterisiert seine Zeit als eine Zeit, in der man wieder ein "Framework des Daseins" begehrt, "also ein Fachwerk, in das man sein Leben einordnen kann, weil wir Ordnung brauchen und wünschen; man begehrt ein Festes im Wandel der Zeiten und der Stimmungen ..."[70]

Es zeigt sich also, daß bei Niebergall das Bedürfnis nach Organisation und das Bedürfnis nach Gemeinschaft eng zusammenrücken. Die Gemeinschaft, die unter dem Mantel der Organisation zustandekommen und zusammengehalten werden soll ist die Größe, die dem Menschen ein Gefühl von Sicherheit und Zugehörigkeit verleihen soll. Zuletzt ist noch darauf hinzuweisen, daß die Organisation für Niebergall gleichzeitig eine Gefahr in sich bergen kann. Sie kann zu einer Macht werden, die die Freiheit und die Selbstän-

digkeit des einzelnen gefährdet.[71] In diesem Sinne kann er von Organisation als von einem "notwendigen Übel" reden,[72] das weder überschätzt noch unterschätzt werden darf. Im großen Ganzen aber ändern diese Einschränkungen nichts an der Tatsache, daß Niebergall in der Organisation eine der wichtigsten Säulen sieht, um das Ideal der Gemeinschaft in der Gemeinde zu verwirklichen.

6) Ergebnis und Kritik

Betrachtet man Niebergalls Werk unter dem Gesichtspunkt seines Umganges mit den menschlichen Bedürfnissen, so läßt sich zweierlei feststellen:

a) Seinem empirischen Ansatz zufolge ist er bemüht, an die wirkliche seelische Beschaffenheit des Menschen anzuknüpfen und dadurch der kirchlichen Praxis zur Wirklichkeitsnähe zu verhelfen. Dies gibt seinem Ansatz die nötige Offenheit für die menschlichen Bedürfnisse im weitesten Sinne.

b) Im einzelnen ist Niebergalls Umgang mit den menschlichen Bedürfnissen ein ständiger Versuch, dem menschlichen Bedürfnis nach Gemeinschaft und Zugehörigkeit eine breite Basis zu verschaffen und dabei gleichzeitig das Bedürfnis nach Unabhängigkeit und Selbständigkeit des Individuums im Auge zu behalten.

Letzteres ist ihm dennoch nicht ganz gelungen, weil das Anliegen der Persönlichkeit letzten Endes doch den bei ihm weitaus stärker betonten Interessen der Gemeinschaft untergeordnet werden.

Der Hauptgrund, weshalb Niebergall dem menschlichen Bedürfnis nach Gemeinschaft so stark entgegengekommen ist, ist pädagogischer Art: Für ihn ist Gemeinschaft ein Mittel der Erziehung. Die Berücksichtigung des menschlichen Bedürfnisses

nach Gemeinschaft steht deshalb weitgehend im Dienste der Erziehung und bleibt damit seinem pädagogischen Ziel untergeordnet.
Es bleibt zu fragen, ob Niebergall in seiner Bemühung, den einzelnen durch die Pflege von Sitte und Gemeinschaft zu beeinflussen, nicht den Menschen zu einer passiven Anpassung verurteilt, die ihn unkritisch dem "Man" und dem "Selbstverständlichen" ausliefert. Die Gefahr einer Verkümmerung der kritischen Instanzen des Menschen und das damit einhergehende Verbleiben in der Unmündigkeit ist umso größer, wenn man bedenkt, daß er die Beeinflussung des einzelnen auf der Ebene des "Unbewußten" anstrebt.
Seelsorge ist bei ihm weitgehend identisch mit einer Gemeindearbeit, die das Ziel anstrebt, Gemeinschaft zu verwirklichen und über den mittelbaren Weg der "Anbahnung von Sitte und normaler Umgebung"[73] den Menschen religiös zu erziehen. Wir haben diesen Weg, Seelsorge zu betreiben, als einen Weg von außen nach innen gekennzeichnet, weil die Sorge um das allgemeine Wohl vor der Sorge um den einzelnen steht, und die Betreuung des Individuums in erster Linie über die Struktur, in der er lebt, geschieht. Diese Tatsache hat dazu geführt, daß die Behandlung der Fragen, die im Zusammenhang mit der Einzelseelsorge stehen, bei Niebergall stark in den Hintergrund getreten sind.

B - PAUL BLAU[1]

1) Das Seelsorgeverständnis

Für Blau ist Seelsorge Sorge um die menschliche Seele bzw. Dienst an der Seele.[2] Dieses sehr weit gefaßte Verständnis von Seelsorge erlaubt es ihm, jede Tätigkeit, die dem Heil der Seele dient, als seelsorgerliche Tätigkeit zu bezeichnen.[3] Dadurch bekommt das gesamte pastorale Handeln einen seelsorgerlichen Charakter, ja, das Pfarramt als Ganzes wird zum Seelsorgeamt.[4]

Erst nachdem Blau die gesamte kirchliche Praxis als eine seelsorgerliche Tätigkeit charakterisiert hat, kommt er auf die Seelsorge im spezifischen Sinn zu sprechen. Um dieses Spezifische der Seelsorge zu ermitteln, ist für ihn die Berücksichtigung des Seelenzustandes des einzelnen Gemeindegliedes ausschlaggebend.[5] Die Frage nach der Ermittlung des Seelenzustandes eines Menschen läßt sich wiederum nur im Zusammenhang mit der Ermittlung der Art und Stärke der Verbindung oder der Gemeinschaft einer Seele mit Gott beantworten.[6]

2) Die Gemeinschaft mit Gott

Für Blau besteht das Ziel der evangelischen Seelsorge darin, die Seele zur Gemeinschaft mit Gott zu führen.[7]
Damit die Seelsorge dieses Ziel erreichen kann, muß sie den jeweils vorhandenen Seelenzustand des Menschen berücksichtigen. Um diesen Seelenzustand zu ermitteln, ist, wie bereits gesagt, wiederum die Art und Stärke der bereits vorhandenen Gemeinschaft mit Gott ausschlaggebend. Auf diese Weise ist die Gemeinschaft mit Gott sowohl Ziel der Seelsorge, als auch Ausgangspunkt des seelsorgerlichen Verfahrens.
Je nach der Art des Seelenzustandes teilt Blau

die Menschen in drei Gruppen ein: solche, die nicht in Gemeinschaft mit dem Herrn stehen;[8] solche, die bereits in einem positiven Verhältnis zum Herrn und seinem Heil stehen;[9] und schließlich solche, die nicht mehr in Gemeinschaft mit dem Herrn stehen.[10] Daraus ergeben sich für ihn drei Arten der Seelsorge: die didaktische, die paränetische und die anorthorische, "je nachdem es sich um Gewinnung für diese Gemeinschaft mit dem Herrn handelt oder um Bewahrung bei ihr oder um Zurückführung zu ihr."[11]
Die Frage nach der Gemeinschaft mit Gott wird somit zum Kernpunkt des Seelsorgekonzeptes von Paul Blau.

3) Gemeinschaft in der Gemeinde

Für Blau besteht ein enger Zusammenhang zwischen der Gottesbeziehung des einzelnen und seiner Beziehung zur Gemeinde. S.E. ist der "Zusammenhang mit dem Herrn am sichersten gewährleistet innerhalb der Gemeinde."[12] Die Gemeinde ist der Ort, wo die Gemeinschaft mit Gott für den Menschen konkret erfahrbar wird. Außerdem hat die Gemeinde die Funktion der Erhaltung oder Bewahrung eines Menschen in der Gemeinschaft mit Gott.[13]
Das Verhältnis zwischen Gemeinde und Seelsorge sieht Blau in der Pflicht der Gemeinde als Ganze, die seelsorgerliche Tätigkeit - im Sinne der aedificatio et correptio mutua - auszuüben.[14] Seelsorge darf nicht nur Sache des geordneten Amtes sein, sie ist "allgemeines Christenrecht."[15]
In der Praxis allerdings wird die Laienseelsorge zu einer Arbeit eines "heilserfüllten Teiles" der Gemeinde an einem "heillosen Teil" der Gemeinde.[16] Dies ergibt sich daraus, daß für Blau

erst die Gemeinschaft mit Gott einen Menschen dazu befähigt, sich in der Gemeinde seelsorgerlich zu betätigen und sich zu dem eigentlichen Kern der christlichen Gemeinschaft zu bekennen.

Die Einheit der Gemeinde droht dabei verlorenzugehen. Die persönliche Beziehung des einzelnen zu Gott wird zum Kriterium für das Zustandekommen echter Gemeinschaft in der Gemeinde. Die seelsorgerliche Funktion der Gemeinde als Ganze, die darin besteht, durch die Pflege von Gemeinschaft dem einzelnen ein Gefühl von Schutz und Geborgenheit zu vermitteln, wird kaum noch gewürdigt. Seelsorge wird vorwiegend zur Einzelseelsorge.

4) Die Person des Seelsorgers

Der Dienst des Seelsorgers ist für Blau eine Auswirkung des in der Gemeinde gegenwärtigen Herrn.[17] Das heißt aber keineswegs, daß die menschliche Vermittlung bei diesem seelsorgerlichen Handeln entbehrlich wäre.[18] Im Gegenteil, Gott kann sich als lebendiger Gott am besten im Lebendigen offenbaren und als persönlicher Gott am besten durch Persönlichkeiten wirken.[19] Daher ist Seelsorge für ihn eine "Sache der Persönlichkeit."[20] Er betont, daß Seelsorge nur unter aktiver Beteiligung sowohl dessen, der sie ausübt, als auch dessen, an dem sie geschieht, denkbar ist. Dabei weiß er auch die Bedeutung des Vertrauensverhältnisses zwischen den Seelsorgepartnern und das persönliche Verhalten des Seelsorgers zu schätzen.[21]
Daraus geht hervor, daß Blau die Person des Seelsorgers in ihrer Bedeutung als Instrument der Seelsorge anerkennt.

5) Das menschliche Bedürfnis nach Gemeinschaft

Blau betont, daß sich die gesamtkirchliche Praxis an den menschlichen Bedürfnissen zu orientieren hat.[22] Predigttätigkeit und Seelsorge können nur dann den Menschen erreichen, wenn sie unter genauer Kenntnis und Berücksichtigung des Seelenbedürfnisses betrieben werden.[23] Daher die Bedeutung, die er der Volkskunde bzw. der Seelenkunde beimißt.[24] Die Tatsache aber, daß er lieber von 'Seelenkunde' als von Volkskunde spricht, läßt erkennen, daß es ihm weniger darum geht, die menschlichen Bedürfnisse im Allgemeinen als vielmehr die 'Seelen'bedürfnisse zu erkunden. Diese Bedürfnisse lassen sich s.E. auf ein einziges reduzieren, nämlich auf das Bedürfnis nach Gemeinschaft mit Gott.
Die Berücksichtigung der menschlichen Bedürfnisse wird dadurch zur Berücksichtigung des Seelenbedürfnisses nach Gemeinschaft mit Gott. Andere natürliche Bedürfnisse des Menschen, wie etwa das Bedürfnis nach Gemeinschaft untereinander, treten dabei in den Hintergrund. In Wirklichkeit spielt die Gemeinschaft in der Gemeinde für Blau nur noch insofern eine Rolle, als sie dazu dient, die Gemeinschaft mit Gott zu wecken oder zu stärken. Gemeinschaftspflege steht im Dienste des Seelenheils. Die Seelsorge bekommt dadurch einen ausgeprägten individualistischen Charakter.

C - WERNER GRUEHN[1]

1) Das Seelsorgeverständnis

Seelsorge ist Hilfe an der Seele.[2] Diese Hilfe oder Dienst an der Seele kann für Gruehn die verschiedensten Formen annehmen, die von äußerer Hilfe, Belehrung und Mitleiden bis hin zum Zeugnis, Verkündigung und Gebet reichen. Der Ton soll dabei "auf der tiefsten und eigentlich religiösen Aufgabe der Seelsorge" liegen, nämlich "der aktiven Liebe, dem Helfen, wie uns geholfen worden ist."[3]
Daß dieses Verständnis von Seelsorge sehr weit gefaßt ist, dessen ist sich Gruehn nicht nur bewußt, es liegt in der Absicht seiner Aussage selbst. In der Tat sollen Predigt, Unterricht, Liturgik usw. im Dienste der Seelsorge stehen. Gruehn geht sogar so weit, daß er sagt: "... jede Hilfe, die ein Mensch dem anderen erweist, sei es nun der Arzt, der seinem Patienten hilft; sei es eine Mutter, die ihrem Kinde hilft, - ein Freund, der dem Freunde hilft, - jede Hilfe, die von tieferen Motiven bestimmt ist, trägt bereits seelsorgerlichen Charakter an sich."[4] Diese Auffassung führt dazu, daß Gruehn die Voraussetzung für ein Verständnis von Seelsorge als cura specialis, im Sinne einer "Seelsorge des Geistlichen an seinem Pfarrkinde", in Frage stellt.[5] Zum einen, weil er die Unterscheidung zwischen einer Priesterseelsorge und einer Laienseelsorge ablehnt[6] und zum anderen, weil er die vielfach vertretene Identifizierung von Seelsorge mit einer ausschließlich geistlichen Hilfestellung nicht teilen möchte.[7] Man hat s.E. mit Unrecht "die Seelsorge auf die Amtszimmer der Geistlichen und auf rein geistlichen Zuspruch beschränkt."[8] Er möchte dieses enge Seelsorgeverständnis durch ein anderes ersetzen, das die

Seelsorge zu einer umfassenderen Disziplin werden läßt, die alle Mittel, die auf irgendeine Weise dazu beitragen, daß dem Menschen geholfen wird, in ihren Dienst zu nehmen imstande ist.[9] Zu diesen Mitteln zählt Gruehn vor allem die Psychologie.

2) Seelsorge und Psychologie

Die Bedeutung, die Gruehn der Psychologie beimißt, hängt mit seiner Bemühung zusammen, der Seelsorge eine empirisch-wissenschaftliche Grundlage zu verschaffen.[10]
Für ihn ist die Seelsorge eine praktische, eine angewandte Wissenschaft.[11] Diesem Anspruch kann sie allerdings nicht gerecht werden, ohne eine "eingehende Kenntnis des Seelenlebens, sorgfältiges Studium der allgemeinen und individuellen Gesetzmäßigkeiten der Seele, ihrer Entfaltung, ihrer Entartung usw."[12] Aber gerade an dieser Stelle ist "eine große schmerzliche Lücke"[13] vorhanden, die nur dadurch ausgeglichen werden kann, daß "die Lehre vom Menschen und von der Menschenbehandlung viel planmäßiger, wissenschaftlich exakter ausgebaut wird als bisher."[14] Und um dieser Aufgabe gerecht zu werden, bedarf die Seelsorge der Psychologie.
Für Gruehn bilden die Ergebnisse der psychologischen Wissenschaft "den Ausgangspunkt aller Arbeit am Ausbau einer exakten wissenschaftlichen Seelsorge."[15] Wo dieser Ausbau vorangetrieben wird, da kann die Seelsorge formal zu einer "unter pneumatischen Gesichtspunkten angewandten Psychologie" werden.[16]

3) Seelsorge und menschliche Bedürfnisse

Gruehns Verständnis von Seelsorge ist für die Untersuchung der Frage nach dem Umgang mit den

menschlichen Bedürfnissen in folgenden Hinsichten von Relevanz:

1. Die menschliche Seele ist für Gruehn zwar eine überweltlich-transzendente Größe, aber als Gegenstand der Seelsorge ist sie gleichzeitig mit empirischen Mitteln in ihrer geschichtlichen Vorfindlichkeit zu erforschen.[17] D.h., als Gegenstand der Seelsorge ist die Seele immer auch eine empirische Größe, die in der Verflochtenheit mit ihrem irdisch-geschichtlichen Gewand, nämlich dem "konkreten menschlichen Seelenleben", in Betracht kommt.[18] Mit dem "konkreten menschlichen Seelenleben" meint Gruehn nichts anderes, als das menschliche Leben in seiner Ganzheit. Dadurch schafft er die Voraussetzung dafür, daß der 'ganze Mensch' zum Gegenstand der Seelsorge werden kann.[19]

2. Gruehns Bemühung, mit Hilfe der Psychologie, der Seelsorge eine exakte wissenschaftliche Grundlage zu geben, führt implizit dazu, daß die Seelsorge einen klaren Bezug zum menschlichen Leben in seiner ganzen Tiefe und Mannigfaltigkeit gewinnt. Der Lebenswirklichkeit eines jeden einzelnen Menschen muß s.E. Rechnung getragen werden, denn "das Leben selbst, in das die Seelsorge eingreifen soll, das sie zu höherem und höchstem Leben führen soll, fordert gebieterisch, daß man es beachtet, daß man es in seiner Tatsächlichkeit erfaßt und in seiner gesetzlichen Abfolge verstehen lernt."[20] "Eine Seelsorge, die den Konnex mit dem Leben verliert, verliert notwendig auch den Konnex mit Gott; richtiger: sie hat ihn schon verloren; sonst hätte sie einfach aus Liebe nicht den Konnex mit dem Leben verlieren können."[21] Indem Gruehn die Seelsorge in diese Nähe zur gesamten menschlichen Wirklichkeit rückt, schafft er automatisch die notwendige Voraussetzung dafür, daß die menschlichen Bedürf-

nisse in seinem Konzept mitberücksichtigt werden können.

3. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man seine Auffassung vom Wort Gottes in Betracht zieht. Einerseits betont er, daß das Wort Gottes mit zu den Fundamenten der Seelsorge zählt, und daß es auch heute noch imstande ist, Wunder zu wirken.[22] Andererseits wendet er sich umso entschiedener gegen den "verbreiteten Glauben an die magisch-willkürliche (unbedingte) Wirkung des Wortes Gottes an der Seele", den er für einen "Rückfall in unterchristliche Anschauungen" hält.[23] Gruehn möchte damit sagen, daß das Wort Gottes nicht ohne die genaue Berücksichtigung der Wirklichkeit des menschlichen Lebens eingesetzt werden kann, und daß eine positive Wirkung nur unter dieser Voraussetzung zu erwarten ist.[24] Dabei geht es ihm nicht darum, das Wort Gottes in seiner Effektivität anzuzweifeln, sondern darum, daß der Einsatz dieses Wortes sich an der menschlichen Wirklichkeit orientiere.

4. Zu der Frage nach dem menschlichen Bedürfnis nach Gemeinschaft hat Gruehn nicht direkt Stellung genommen. Er beschäftigt sich nicht mit dem Problem menschlicher Gemeinschaft und mit dem seelsorgerlichen Potential, das der Pflege von Gemeinschaft innewohnt. Sein seelsorgerlicher Beitrag ist grundsätzlicher Art. Es geht ihm mehr um die Frage nach der Grundlage der Seelsorge als um ihren praktischen Vollzug. Es wäre daher falsch, von außen bestimmte Fragestellungen an seinen Entwurf heranzutragen, um deren Beantwortung es ihm überhaupt nicht geht.

Der eigentliche Verdienst Gruehns besteht darin - und das gilt es als Ergebnis festzuhalten -, daß er den Menschen in seiner Lebenswirklichkeit

bzw. 'das Leben in seiner Tatsächlichkeit' zum Ausgangspunkt und zum Gegenstand seines seelsorgerlichen Konzeptes gemacht hat. Damit hat er gleichzeitig die Voraussetzung geschaffen, daß in der seelsorgerlichen Praxis auf die menschlichen Bedürfnisse geachtet und eingegangen werden konnte. Dies ist seelsorgegeschichtlich als ein wichtiger Beitrag Gruehns zu würdigen.

D - LEONHARD FENDT[1]

1) Der ekklesiologische Ansatz

Für Fendt ist das Handeln Gottes in der Welt ein gemeindeschaffendes Handeln.[2] Damit ist Gemeinde von vornherein als eine Tat Gottes definiert, die nicht den Charakter eines natürlichen Zusammenschlusses von Menschen trägt. Gott ist es, "der jenen Zusammenschluß macht vom Anfang bis zum Ende."[3]
Gott hat die Gemeinde geschaffen, um durch sie sein Werk an der Welt und am Menschen zu vollbringen und dadurch sein Reich auf Erden aufzubauen.[4] In diesem Sinne spricht Fendt von der Gemeinde als dem "aktuosen Subjekt".[5] So liegt s.E. der Grundton des Neuen Testamentes auf nichts anderem als auf der Gemeinde.[6] Dieser Ansatz Fendts ist insofern wichtig, als er damit den Gedanken verknüpft, daß Gott an dem einzelnen handelt über den Weg seiner Einbeziehung in die Gemeinde: "Im N.T. jedenfalls handelt Gott an dem einzelnen, indem er ihn zuerst in die Kirche oder Gemeinde hineinzieht und dann durch das göttlich besorgte Drinsein des einzelnen in der Kirche, in der Gemeinde, hindurch ihn rettend erfaßt."[7]

2) Die Rolle der Gemeinde in der Seelsorge

Fendt definiert die Rolle der Gemeinde in der Seelsorge aus seinem Grundverständnis von Gemeinde als dem "aktuosen Subjekt" heraus.[8] Dies führt dazu, daß er die Lehre von der Seelsorge aus der Lehre vom soteriologischen Handeln der Gemeinde ableitet.
Die Problematik, mit der er sich konfrontiert sieht, besteht darin, daß er einerseits die Seelsorge als ein Handeln der Gemeinde postu-

lieren und andererseits daran festhalten möchte, daß es Gott selber ist, der die Rettertat am Menschen vollbringt.[9] Dieses Problem veranlaßt ihn, vier Stufen in der Seelsorge zu unterscheiden.

In der Stufe A hält Fendt uneingeschränkt daran fest, daß Gott selber der Seelsorger ist und bleibt.[10] Dabei ist das Handeln Gottes für ihn insofern ein "seelsorgerliches", als es auf die Rettung des Menschen hin ausgerichtet ist.[11]

Fendts Anliegen besteht eindeutig darin, die Seelsorge davor zu bewahren, daß sie als ein menschliches Werk mißverstanden wird.

In der Stufe B macht er dennoch mit der Tatsache ernst, daß Gott Menschen in Anspruch nimmt, um seine Rettertat zu verwirklichen. Das Handeln des Menschen hat für Fendt insofern eine christologische Dimension, als es in der Kontinuität des Wirkens Christi geschieht und das Ziel verfolgt, "das Heil Gottes zu vertiefen, zu vermehren und zu spezialisieren."[12]
Die Aufgabe des Menschen besteht darin, im Gehorsam gegenüber dem Willen Christi, Menschen zu Gemeinden zusammenzuschließen.[13] Die Zugehörigkeit zu einer christlichen Gemeinde ist zwar noch keine Garantie dafür, daß der Mensch am Heil Gottes teilhat, sie bedeutet aber in jedem Fall schon einen wichtigen Schritt in diese Richtung. Fendt spricht von einer "Gottestat auf jene Rettung hin."[14]
Es zeigt sich an dieser Stelle, daß die Zugehörigkeit zu einer christlichen Gemeinde bereits seelsorgerliche Relevanz besitzt, und daß selbst das Handeln, das mit dem Ziel der Gemeindebildung verbunden ist, von ihm als seelsorgerliches Handeln charakterisiert wird.[15] In dem Maße, indem das Wort und die Sakramente ein Mittel zur Schaf-

fung und Erhaltung von Gemeinde sind, sind sie auch zu den Mitteln der Seelsorge zu zählen.[16]

In der Stufe C kommt Fendt noch auf andere Mittel zu sprechen, die vom Menschen eingesetzt werden sollen, um "dem Wort und Sakrament gehörig nachzuhelfen."[17] Diese menschliche "Zusatzarbeit", wie er es nennt, soll ebenfalls dazu beitragen, daß lebendige Gemeinden geschaffen und beisammen gehalten werden.[18]
Es zeigt sich auch hier, daß Fendt all jene Bestrebungen als seelsorgerliches Handeln würdigt, die dem Ziel des Gemeindeaufbaus dienlich sind.[19]

In der Stufe D geht es Fendt schließlich um das geistige und leibliche Wohl der einzelnen Gemeindeglieder. Auf dieser Stufe wird Seelsorge zur "Sorge für das leibliche und geistige Wohl derer, welche dem 'geistlichen' Wohl (Gemeinde Jesu Christi) zugeführt werden sollen oder zugeführt wurden."[20] In dieser Stufe kann auch die medizinische Betreuung eines Menschen aus der Gemeinde zur Seelsorge werden.[21] Wichtig ist für Fendt nur die Tatsache, daß alles letzten Endes im Dienste der Gemeinde steht.[22]

Fendts Einteilung der seelsorgerlichen Tätigkeit in vier Stufen läßt erkennen, worauf es ihm in seinem Konzept ankommt: Erstens die Auffassung von Seelsorge als einen Dienst und ein Handeln der Gemeinde an sich selbst und, zweitens, daß dieses Handeln der Gemeinde im Dienste der Rettung Gottes am Menschen steht.
Beiden Gedanken liegt die Auffassung zugrunde, daß Gott am einzelnen Menschen über den Weg seiner Einbeziehung in die christliche Gemeinde handelt.[23]

3) Die Rolle des Seelsorgers in der Seelsorge

Aufgrund des Gesagten, stellt sich die Frage, welch eine Rolle Fendt der Person des Seelsorgers bzw. der Persönlichkeit im seelsorgerlichen Geschehen einräumt.
Er ist zunächst darum bemüht, das Gemeinsame zwischen beiden Seelsorgepartnern und das verbindende Element zwischen ihnen herauszuspüren.[24] Diesem Anliegen liegt die Erkenntnis zugrunde, daß die Herstellung einer Beziehung, die von Sympathie getragen ist, von positiver Bedeutung für die Seelsorge sein kann.
Fendt ist der Meinung, daß der "gemeinsame Standpunkt im evangelischen Christentum" allein noch nicht die Voraussetzung dafür hergibt, daß sich zwei Menschen in eine positive seelsorgerliche Beziehung einlassen können. Deshalb muß man noch nach anderen Punkten suchen, "wo man sich gemeinsam treffen kann."[25] Dies zeigt, daß er die Bedeutung der Beziehung zwischen den Seelsorgepartnern durchaus zu schätzen weiß.
Die Frage nach der Bedeutung der Persönlichkeit des Seelsorgers ist für Fendt eine Frage nach dessen Überzeugungskraft.[26] Die Überzeugungskraft der Persönlichkeit soll darin wirksam werden, daß im seelsorgerlichen Vollzug "die Gemütsstimmung des Seelsorgers, welche eine Atmosphäre der Gesundheit darstellt, sich auf den zu Umsorgenden" ausdehnt.[27] Ist der Seelsorger eine christliche Persönlichkeit, dann "geht durch ihn hindurch die 'Gerechtigkeit Gottes' auf den zu Umsorgenden über."[28]
Auch wenn diese Auffassung Fendts auf den ersten Blick etwas fremdartig erscheint, so zeigt sie dennoch mindestens zwei Aspekte, die für die Seelsorge von Relevanz sein können. Erstens, daß die persönliche Betroffenheit des Seelsorgers vom

Evangelium in seiner Haltung zum Ausdruck kommen muß und, zweitens, daß die Person des Seelsorgers als Instrument der Seelsorge gewürdigt wird.

4) Das menschliche Bedürfnis nach Gemeinschaft

Die Kenntnis der Gemeinde und die Menschenkenntnis bilden für Fendt eine wichtige Voraussetzung für die Arbeit eines Seelsorgers. Die Beschäftigung mit der Volkskunde soll ihm diese Kenntnis vermitteln, denn diese läßt die Masse so auftreten, "wie sie selbst lebt und strebt, in ihren natürlichen Gemeinschaften."[29]
Unter "natürlicher Gemeinschaft" versteht er vor allem die völkische und rassische Zusammengehörigkeit einer Menschenmasse, noch präziser, die Zugehörigkeit zum deutschen Volk. Auf diese Weise wird Menschenkenntnis bei Fendt zur Kenntnis der Eigentümlichkeiten der Gemeindeglieder als Angehörige des deutschen Volkes.[30] Sowohl der Seelsorger als auch die Gemeindeglieder werden von ihm dazu aufgefordert, sich zu ihrer natürlichen Gemeinschaft (= Deutschtum) zu bekennen, weil diese Gemeinsamkeit eine Nähe zwischen Pfarrer und Gemeinde schafft, die für die Wirksamkeit des Evangeliums wichtig ist.[31]
Fendt ist der Ideologie des Dritten Reiches zum Opfer gefallen. Daher konnte er nicht zwischen kirchlich-seelsorgerlicher Gemeinschaft und natürlicher Volksgemeinschaft recht unterscheiden. Dies ist das Verhängnis seines Gemeinschaftsbegriffs. Dennoch bleibt Fendt an zwei Punkten den zeitgenössischen Seelsorgeansätzen verbunden: Einmal in der Sorge um die Berücksichtigung des menschlichen Bedürfnisses nach Gemeinschaft und zum anderen durch das Festhalten an der Gemeinde als dem Ort, an dem die Gemeinschaft untereinander zu verwirklichen ist.

E - WALTER HOCH[1]

1) Seelsorge und Gemeinde

Im Seelsorgeverständnis von W. Hoch spielt die Gemeinde eine zentrale Rolle. Sie ist sowohl Trägerin als auch Ziel des seelsorgerlichen Handelns der Kirche.[2]

Trägerin der seelsorgerlichen Arbeit ist die Gemeinde insofern, als Hoch sich ausdrücklich zur reformatorischen Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen bekennt.[3] Von dieser Basis aus wird die Seelsorge aller an allen zu einem wichtigen Merkmal einer lebendigen Gemeinde. "Seelsorge gehört zu den unerläßlichen geistlichen Lebensäußerungen einer christlichen Gemeinde"[4] bzw. sie ist "ein Teil ihrer Lebendigkeit, eine Grundbedingung ihrer geistlichen Gesundheit."[5]

Indem die ganze Gemeinde zur Trägerin der Seelsorge wird, verteilt sich die Verantwortung für die seelsorgerliche Betreuung innerhalb der Gemeinde gleichmäßig auf alle ihre Mitglieder. Jedes Mitglied ist verantwortlich für sich selbst und kann sich dieser Verantwortung nicht zu Lasten des Seelsorgers entziehen.[6] Gleichzeitig nimmt es aber seine Verpflichtung gegenüber den anderen Mitgliedern wahr.[7]

Der Dienst des Pfarrers geschieht daher unter engster Mitarbeit der Laien. Das Laienmitglied "steht nicht anders da als sein Pfarrer. Sein Leben als Glied soll nicht gegen die Gemeinde gerichtet sein auf eigene Rechnung, sondern wie wir in der Gemeinde und für die Gemeinde."[8] Die Zusammenarbeit von Hirt und Herde stellt für Hoch eine "besondere Gemeinschaft" dar.[9] Auf diese Weise wird die Gemeinde als Ganze zur Trägerin des seelsorgerlichen Handelns an sich selbst und nach außen.

Ziel der Seelsorge ist die Gemeinde insofern, als Hoch die seelsorgerliche Tätigkeit auf den Aufbau der Gemeinde hin ausgerichtet sein läßt.[10] In diesem Sinne wird Seelsorge zur 'Erbauung'. Wobei mit 'Erbauung' der Aufbau der Gemeinde und nicht "lediglich etwas Innerseelisches" gemeint ist.[11]

Bei der Betonung der Gemeindeerbauung geht es Hoch darum, daß das einzelne Glied in das Ganze der Gemeinde "richtig eingefügt" werde, d.h. der einzelne soll sich dem Ganzen der Gemeinde einordnen und unterordnen.[12] "Eben nicht die Heraushebung aus der Menge der andern, wohl aber die Aufhebung der Heraushebung und die demütige, aber überlegte Einordnung in die Menge der Gläubigen, das ist die Hauptsache."[13]

Die Gemeinde als Ganze ist für Hoch das oberste Ziel der Seelsorge. Sie hat eindeutig den Vorrang vor den Anliegen der einzelnen Mitglieder.

2) Seelsorge und Verkündigung

Ebenso wie Seelsorge und Gemeinde, so gehören auch Seelsorge und Wortverkündigung für Hoch untrennbar zusammen. Seelsorge ist "die Bezeugung der Wortverkündigung im Einzelfall von Mensch zu Mensch."[14]

Hochs Verständnis von Seelsorge als Verkündigung unterscheidet sich jedoch von anderen kerygmatischen Ansätzen dadurch, daß er Seelsorge nur als eine "vorübergehende Verkündigung des Evangeliums dem einzelnen gegenüber" versteht.[15] Seelsorge als Verkündigung bekommt bei ihm geradezu den Charakter einer "Notverkündigung für in besonderer Not sich befindende Gemeindeglieder."[16]

Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, daß der Seelsorger sich primär um die Angelegenheiten zu kümmern hat, die die ganze Gemeinde betreffen und erst sekundär um die des einzelnen Mitgliedes.

"Als Seelsorger sind wir im besonderen Dienst der Gemeinde. Wir handeln ausgesprochen in ihrem Auftrag."[17] D.h. wenn der Seelsorger sich dem einzelnen zuwendet, dann muß er immer auch das Ganze der Gemeinde im Auge behalten.[18] Daher hat die Seelsorge als Verkündigung an den einzelnen "den steten Drang sich selber aufzuheben"[19] und in dem seelsorgerlichen Dienst an der ganzen Gemeinde erneut aufzugehen.

3) Seelsorge und Gemeinschaft

Hochs Einstellung zu der Frage nach dem menschlichen Bedürfnis nach Gemeinschaft wird im Zusammenhang seiner Vorstellungen von der Rolle der Gemeinde in der Seelsorge sichtbar. Für ihn fallen Gemeindeerbauung und Verwirklichung von Gemeinschaft weitgehend zusammen. Die Aufgabe der Seelsorge besteht darin, die Gemeindeglieder zu diesem Gemeinschaftsbewußtsein zu erziehen.[20]

Hoch weiß zwar darum, daß sich die Gemeindeglieder dieser Eingliederung in die Gemeinde widersetzen,[21] dennoch hält er an diesem Ziel fest. Zum einen, weil er der Meinung ist, daß jede Gemeinde solche Möglichkeiten von Gemeinschaftsformen haben sollte, "daß jedes einzelne Glied im Notfall in einer bestimmten Form 'aufgefangen' werden kann."[22] Und zum anderen, weil die Erziehung zur Gemeinschaft "eine Möglichkeit der Überwachung" der Mitglieder untereinander darstellt.[23] Dadurch wird die Erziehung zur Gemeinschaft bei Hoch wenigstens teilweise zu einem Mittel der Kirchenzucht.
Das letzte Ziel der Erziehung zur Gemeinschaft und der Seelsorge ist die Herstellung der Gemeinschaft mit Gott.[24] Für Hoch besteht aber ein enger Zusammenhang zwischen der Erlösung, die aus der Gemeinschaft mit Gott entsteht und der Erlö-

sung, die ein Mensch in der Gemeinschaft der Gemeinde erlebt. Für ihn ist Erlösung nicht von der Gemeinschaft in der Gemeinde zu trennen.[25] Somit bildet die Gemeinde den Ort, an dem sowohl die Gemeinschaft der Gemeindeglieder untereinander, als auch die Gemeinschaft mit Gott konkret erlebbar werden.
Durch die starke Betonung der Gemeindeseelsorge, tritt die Bedeutung der Einzelseelsorge bei Hoch in den Hintergrund. Die Einzelseelsorge und demzufolge die Gemeinschaft mit dem einzelnen Gemeindeglied trägt für ihn den Charakter einer "besonderen Betreuung", fast einer Ausnahme.[26] Für ihn besteht die Eigenart der evangelischen Seelsorge darin, daß sie danach trachtet, "sich selber aufzuheben, sich selber aufzulösen, sich entbehrlich zu machen, das alles aber in bezug und in der klaren Richtung auf die Gemeinde."[27]
Dieser deutliche Akzent auf der Gemeinde ist insofern verständlich, als Hoch damit gegen die Auffassung Asmussens[28] polemisiert, der zu einseitig den Schwerpunkt auf den einzelnen gesetzt hat. Aber auch wenn man seine Auseinandersetzung mit Asmussen berücksichtigt, bleibt sein Ansatz kritisch zu beurteilen, weil er den Eindruck erweckt, der einzelne sei nur für die Gemeinde da und nicht die Gemeinde für den einzelnen. Die Gefahr besteht darin, daß der einzelne unter diesen Umständen einer Diktatur der Gemeinde ausgesetzt und daß ihm der Raum zur Entfaltung seiner persönlichen Freiheit und Selbständigkeit genommen wird.

F - WOLFGANG TRILLHAAS[1]

1) Seelsorge und Gemeinde

Grundlegend für das Seelsorgeverständnis von W. Trillhaas ist seine Auffassung von Gemeinde als Leib Christi.[2]
Schon die Tatsache, daß zwei Menschen eine seelsorgerliche Beziehung eingehen, - was für ihn eine "Aufhebung der Unmittelbarkeit unseres religiösen Verhältnisses zu Gott" bedeutet[3] - ist nicht anders zu rechtfertigen, als durch die gemeinsame Zugehörigkeit dieser Menschen zur Gemeinde. D.h. das Recht zur Ausübung von Seelsorge ist nur durch die Zugehörigkeit zur Gemeinde zu begründen.
Trillhaas entwickelt seine Auffassung von Gemeinde als Leib Christi mit Hilfe der paulinischen Aussage in 1. Kor. 12. "Dadurch, daß die einzelnen in Christo einverleibt sind, werden sie selber ein Leib in Christus, wird die Analogie zwischen der christlichen Gemeinde und einem menschlichen Leib möglich."[4]

Die Gemeinde als Leib Christi ist kein menschliches Werk; es ist Christus selbst, der in der Gemeinde verborgen gegenwärtig ist, der die Glieder im Vollzug ihrer Vereinigung in sich aufnimmt.[5] Also ist Christus selbst die Einheit und der Ursprung der Gemeinde.[6]
Der Empfang der Sakrament gewährt dem einzelnen den Zugang zum Leib Christi. Durch sie wird er "in Christus einverleibt."[7]
Gemeinde als Leib Christi ist für Trillhaas kein starres, in sich abgeschlossenes Gebilde, sondern eine organische Größe, die in ständigem Wachstum begriffen ist.[8] In diesem Prozeß soll die Gemeinde sich der Führung und der Abhängigkeit von ihrem Haupt bewußt bleiben und als Tem-

pel Gottes erbaut werden (Eph. 4 und 5).[9]
Trillhaas' Seelsorgeverständnis ist in engstem Zusammenhang mit dem geschilderten Gemeindeverständnis konzipiert: Seelsorge wird zur "Erbauung des Leibes Christi."[10]

2) Seelsorge und der einzelne

Nach Trillhaas darf das Ziel der Seelsorge, nämlich die Eingliederung des einzelnen in den Leib Christi, niemals auf Kosten der Individualität des einzelnen erfolgen. "Die Gliedschaft am Leib Christi hebt die Individualität nicht auf. Mag man die Zugehörigkeit des Menschen zu Kirche und Gemeinde, zu Volk und Familie noch so eng und lebendig empfinden, so bleibt er doch als Mensch immer ein einzelner."[11] Gerade in der Bewahrung seiner Eigenart als Individuum, das nicht im Kollektiv aufgeht, sieht er die Würde des Menschen begründet.[12] Und in seiner Eigenschaft als Individuum ist der Mensch in der Verantwortung vor Gott und vor der Welt unvertretbar.[13] Trillhaas weiß aber auch um die Gefahr, die eine solche Aussage in sich birgt, die Gefahr der Vereinsamung. Deshalb sieht er die Aufgabe der Seelsorge darin, sowohl "dem einzelnen zu seiner Menschenwürde als einzelner" zu verhelfen, als auch ihn "vor der letzten Vereinsamung zu bewahren, indem sie ihm zur Gemeinschaft mit Gott und zum Einbau in die Gemeinde verhilft."[14]
Es geht also darum, dem Menschen sowohl in seinem Bedürfnis nach Gemeinschaft, als auch in seinem Bedürfnis nach Freiheit und Individualität gerecht zu werden. Dabei stellt Trillhaas fest, daß echte menschliche Gemeinschaft sich im Unterschied zum Kollektiv gerade dadurch auszeichnet, daß dem einzelnen Raum zur Entfaltung seiner Persönlichkeit gelassen wird.[15]

Individualität und Gemeinschaft werden demnach nicht gegeneinander ausgespielt, sondern in Korrelation zueinander gesehen.[16]
Trillhaas wehrt sich entschieden gegen ein "kollektives Denken", das sich innerhalb der Kirche verbreitet und versucht, den einzelnen unter die Autorität von Kirche und Gemeinde zu beugen.[17]
Dies ist umso bedauernswerter, als der moderne Mensch ohnehin schon einem steigenden Maße an Kollektivierung ausgesetzt ist. Diese Kollektivierung nimmt, so paradox es scheinen mag, zunächst die Form von Vereinsamung und Vereinzelung an.[18] "Selbst dort, wo äußerlich heitere Mitteilsamkeit herrscht, findet man doch tiefe Verschlossenheit, wo es sich um die Gründe des Daseins handelt. Jeder trägt sein Schicksal einsam mit sich herum. Er hat niemanden, dem er sich mitteilt. Der einzelne ist von der Gemeinschaft abgespalten, ob er es weiß oder nicht."[19]
Der Vereinsamung ist für Trillhaas nicht durch Kollektivierung zu begegnen. Im Gegenteil, die Kollektivierung, wie sie sich etwa in der Großstadt breitmacht, erweist sich eher als äußerste Steigerung der menschlichen Einsamkeit.[20]
Angesichts dieser Tatsache kann die Aufgabe der Seelsorge nur noch darin bestehen, den einzelnen in der Gemeinde und in der Welt zu finden und anzusprechen.[21] Als einzelner soll er zur Gliedschaft am Leib Christi gebracht und dadurch aus seiner Isoliertheit herausgeholt werden.[22] Allerdings nicht so, daß dem einzelnen dabei der Raum zur Bewahrung und Entfaltung seiner Individualität genommen wird.[23]
Trillhaas ist es auf diese Weise gelungen, an der Gemeinde als Ausgangspunkt und Ziel der Seelsorge festzuhalten, ohne dabei die Würde und die Individualität des einzelnen zu verletzen.

3) Gemeinschaft in der Gemeinde

Trillhaas versteht unter Gemeinschaft "im irdischen wie im geistlichen Sinn" jene Form von menschlichem Zusammenleben, das dem einzelnen aus seiner Situation der Isolierung und Vereinsamung heraushilft, ohne daß er dabei einer Kollektivierung zum Opfer fällt.[24] Diese Auffassung von Gemeinschaft wird von seinem Gemeindeverständnis als Leib Christi bestimmt.

Das eigentliche Ziel der Seelsorge, nämlich die Stiftung von Gemeinschaft mit Christus, ereignet sich im Akt der Eingliederung des einzelnen in die Gemeinde. Gemeinschaft mit Christus ist Gemeinschaft der Glieder seines Leibes untereinander. Dadurch wird die Gemeinde zum Ort, an dem die Gemeinschaft mit Christus und die Gemeinschaft der Christen untereinander konkret erfahrbar wird.[25]

4) Gemeinschaft in der Einzelseelsorge

Die Einzelseelsorge geschieht im Kontext der Gemeinde. Sie kann dementsprechend "kein auf zwei Menschen beschränktes isoliertes Geschehen" sein.[26] Einzelseelsorge ist die Konkretisierung dessen, was Trillhaas allgemein unter "Besorgung des Leibes Christi in seinen Gliedern" versteht.[27] Sie ist das Hineinnehmen des einzelnen in die Gemeinschaft der Gemeinde. Der Akt des Hineinnehmens des einzelnen in die Gemeinschaft der Gemeinde beginnt bereits in der Zweierbeziehung, wenn der Seelsorger den Ratsuchenden "in seine eigene Gemeinschaft aufnimmt" und "Gemeinschaft mit ihm hält."[28]
An dieser Stelle läßt Trillhaas erkennen, daß Seelsorge ein Geschehen ist, das sich in der Kongruenz von Wort und Tat ereignen muß, wenn es ihr Ziel erreichen soll.
Steht der allgemeine Rahmen der Einzelseelsor-

ge fest, so ist zu fragen, wie sich Trillhaas ihren praktischen Vollzug vorstellt.
Er teilt die Seelsorge in drei Stufen ein: das Kennenlernen, das Hören und das Zusprechen von Trost und Weisung.[29]
Im Zusammenhang der Darstellung dieser drei Stufen entwickelt er seine Auffassung von der Rolle des Gespräches in der Seelsorge. Die Stufen des Kennenlernens und des Hörens setzen zwar das Gespräch voraus, aber was sich auf diesen zwei Ebenen abspielt ist noch nicht das "eigentliche seelsorgerliche Gespräch."[30]
Das "Eigentliche" in der Seelsorge liegt jenseits des Gespräches, es ist nicht menschlich ableitbar, es ist Zuspruch und Gebet.[31] "Man kann im Gespräch nur auf die Gelegenheit achten, wann der eigentliche Zuspruch angebracht ist. Der Zuspruch von Trost und Weisung muß immer gewagt werden. Er bedeutet ein Wahrnehmen göttlicher Gelegenheiten. Zu diesem Zuspruch, ebenso wie zum Gebet, gibt es im entscheidenden Augenblick nur den Sprung mitten in die Sache hinein."[32]
Ergebnis: H. Wulf[33] stellt die Auffassung von Trillhaas graphisch mit Hilfe von zwei entgegengesetzten Pfeilen dar, um die Trennung von Seelsorge und Gespräch zu kennzeichnen. In der Tat fallen bei ihm Seelsorge im "eigentlichen" Sinne und Gespräch auseinander. Für ihn liegt das Entscheidende, was die Seelsorge zu bringen hat, "jenseits des Dialogs, jenseits der Dialektik."[34] Dies wiederum heißt, daß Seelsorge für Trillhaas ein Geschehen ist, das jenseits des menschlichen Tuns und der menschlichen Kommunikation liegt.[35]
Sobald die Seelsorge jenseits des Dialogs und der menschlichen Kommunikation angesiedelt wird, ist auch die Gemeinschaft der Seelsorgepartner letztlich aufgehoben. Hier schleicht sich bei

Trillhaas eine gewisse Inkonsequenz ein, denn in seiner Gesamtauffassung war er vom Gedanken der Gemeinde als Leib Christi ausgegangen und stellte die Gemeinschaft in den Mittelpunkt des seelsorgerlichen Geschehens. Wo er dagegen im Zusammenhang seiner Gesprächsauffassung auf den praktischen Vollzug der Einzelseelsorge eingeht, macht er Aussagen, die in ihrer Konsequenz die im Ansatz angestrebte Gemeinschaft beeinträchtigen müssen.

G - WALTER UHSADEL[1]

1) Das Amtsverständnis

Bei der Beschäftigung mit der deutschen Seelsorgeliteratur stößt man immer wieder auf Ansätze, die von einem ganz bestimmten Amtsverständnis geprägt sind.[2] Exemplarisch läßt sich die Auswirkung dieses Amtsverständnisses auf die Seelsorge an der Konzeption W. Uhsadels verdeutlichen.

Zunächst setzt sich Uhsadel mit der Auffassung auseinander, wonach das Schaffen von Ämtern und Ordnungen ein Ausdruck vom Schwinden des Geistes und vom Ermatten des Glaubens sei.[3] Am härtesten geht er mit R. Bultmann ins Gericht, der die These vertritt, daß "die Kirche zunächst kein sie konstituierendes Amt und Recht kennt."[4]

Dagegen betont Uhsadel, daß das Amt durch das Erlösungswerk Jesu Christi konstituiert worden ist.[5] Also kann das Amt weder das Produkt einer Entwicklung sein, an dessen Anfang das Charismatikertum stand, noch ist es von den persönlichen Voraussetzungen des Amtsträgers her zu begründen.[6] Das Amt ist also kein menschliches, sondern ein göttliches Werk. Es ist nicht aus der Gemeinde hervorgegangen, sondern ihr vorausgegangen und vorgegeben.[7]

Es geht Uhsadel darum, durch sein Amtsverständnis die gesamte kirchliche Praxis von einer axiomatischen Mitte abzuleiten und sie dadurch als eine Einheit zusammenzuhalten. Das Amt wird dadurch zum Zeichen der Gegenwart und der Herrschaft Christi in der Kirche. Es repräsentiert die Gegenwart Christi in der Gemeinde.[8]

Diese Amtsauffassung hat Konsequenzen für sein Seelsorgeverständnis. "Was Seelsorge ist, erfährt die Gemeinde allein durch den Dienst, in dem sich das seelsorgerliche Amt verwirklicht."[9]

Die Seelsorge gerät bei Uhsadel in eine gefährliche Abhängigkeit vom Amt. Er bemüht sich zwar darum, die Seelsorge nicht zu einem "Privileg des Amtes" werden zu lassen, sondern als eine "lebendige Kraft", die selbständig in der Gemeinde wirksam wird, zu postulieren.[10] In Wirklichkeit bleiben dies aber blasse Versuche, die nicht darüber hinwegtäuschen können, daß das, was eine Gemeinde kennzeichnet, nicht primär die lebendige seelsorgerliche Gemeinschaft und die gegenseitige Verantwortung ihrer Mitglieder ist, sondern das Amt.[11] Das Amt bleibt für ihn letzten Endes der Ort, an dem der einzelne seelsorgerliche Hilfe suchen und bekommen soll.[12]

Indem Uhsadel den gesamten Dienst am Menschen "von der Mitte des biblisch verstandenen Amtes her zusammengefaßt und durchwirkt" sieht,[13] läuft er Gefahr, sowohl das freie Wirken Christi, als auch der gegenseitige Dienst der Christen untereinander zu institutionalisieren und einzuschränken.
Außerdem, wenn der Amtsträger im Namen und im Auftrag Gottes und in Stellvertretung Jesu Christi und seiner Autorität handelt,[14] dann kann dies möglicherweise den Seelsorger dazu verleiten, eine autoritäre Haltung gegenüber dem Ratsuchenden einzunehmen, die eine empathische und solidarische Begegnung mit ihm erschwert.

2) Der Begriff der Lebenshilfe

Drei Aspekte, die im Zusammenhang mit Uhsadels Auffassung von Seelsorge als Lebenshilfe stehen, sollen hervorgehoben werden:

1. Seelsorge, wie die Theologie überhaupt, ist nach Uhsadel eine pragmatische Wissenschaft.[15] Sie kann ihre Aufgabe nicht erfüllen, indem "sie

sich von der Dogmatik oder einem philosophischen System beraten läßt."[16] Sie muß stattdessen beim biblischen Zeugnis ansetzen, sein Menschenbild erfassen und dieses Bild in Korrelation zu dem Menschenverständnis setzen, das die heutigen Wissenschaften vom Menschen anbieten.[17]

2. In unmittelbarer Nähe dazu steht die Bemühung, die Psychologie in die Seelsorge einzubeziehen. Von grundlegender Bedeutung ist dabei die Erkenntnis, daß "jeder spezifisch menschliche Lebensvorgang seinen psychologischen Aspekt hat."[18] Deshalb versucht Uhsadel die Erkenntnisse der Psychologie in den Dienst einer differenzierteren Menschenkenntnis zu stellen, die dem Seelsorger dazu verhelfen soll, den Ratsuchenden besser zu verstehen.[19] Der einzelne soll ernsthaft in seinen 'tatsächlichen Lebensfragen' erkannt und verstanden werden. Die Seelsorge muß einen ausgesprochenen Bezug zu der menschlichen Wirklichkeit haben. Man wird "im Bewußtsein höchster, theologisch begründeter Verpflichtung seelsorgerlich völlig versagen...., wenn man nicht von der Ebene theologischen Intellektualismus und Objektivismus hinunter in die menschliche Wirklichkeit steigt."[20]

3. Gegenstand der Seelsorge ist nicht nur die Seele des Menschen, sondern der ganze Mensch in der Einheit von Leib, Seele und Geist.[21] Dies macht Uhsadel gegenüber dem Platonismus und dem Neuhumanismus geltend, wo eine Abwertung des Leibes gegenüber der Seele und der Seele gegenüber dem Geist zu erkennen ist. Der Begriff 'Seelsorge' bezeichnet "genau die Aufgabe, die dem geistlichen Amte gestellt ist, nämlich dem Mitchristen im Zentrum seiner Lebensprobleme beizustehen, dabei aber eingedenk zu bleiben, daß es sich um das Innenle-

ben des Menschen handelt, das samt Geist und Leib verstanden werden kann."[22]

Diese drei Aspekte, die für Uhsadels Verständnis von 'Seelsorge als Lebenshilfe' von grundlegender Bedeutung sind, haben die Bemühung gemein, den wirklichen und ganzen Menschen als Gegenstand der Seelsorge in den Blick zu bekommen.
Obwohl die Spannweite dieser 'Seelsorge als Lebenshilfe' so umfassend ist, daß sie von den "kleinen und kleinsten Dingen des Alltags" bis zu den "letzten Dingen" reicht,[23] und trotz der Erkenntnis, daß Seelsorge niemals den menschlichen Bedürfnissen mit "hergebrachten Vorstellungen und theologischen Meinungen" sinnvoll begegnen kann,[24] ist bei Uhsadel vergeblich nach einem tieferen Eingehen auf die menschlichen Bedürfnisse zu suchen. An einer der wenigen Stellen, wo überhaupt bei ihm von menschlichen Bedürfnissen die Rede ist, polemisiert er gegen jene, die von der Kirche eine größere Bereitschaft erwarten, auf die menschlichen Bedürfnisse einzugehen.[25] Daß jedoch gerade Uhsadel letztlich eine konsequente Offenheit dafür vermissen läßt, liegt daran, daß er seinem Amtsverständnis verpflichtet bleibt. Dieses Amtsverständnis hebt den Amtsträger so deutlich von der Gemeinde und dem Ratsuchenden ab, daß ihm der Weg verbaut bleibt, sich ganz auf den Menschen und seine Bedürfnisse einzulassen.

3) Gemeinschaft in der Gemeinde

Neben der Aufgabe, Lebenshilfe für den einzelnen zu sein, hat das seelsorgerliche Amt den Auftrag, Gemeinde aufzubauen.[26] Der einzelne soll auf diese Weise in den "Lebensformen der Kirche" heimisch werden.[27]

Zu den "Lebensformen der Kirche" zählt Uhsadel den Gottesdienst, die Sakramente, die Amtshandlungen, das Credo, das Amt, das Kirchenjahr und sogar 'äußere Dinge', die im Laufe der Jahrhunderte zur Wesensgestalt der Kirche geworden sind und wodurch die Andersartigkeit ihres Auftrages vor der Welt sichtbar wird.[28] Die Lebensformen der Kirche sind "nichts anderes als die lebensgemäße Konkretion der empfangenen und geglaubten Botschaft des Neuen Testaments, und erst von ihrer Realität geht die Wirkung ins alltägliche Leben aus."[29]

Besondere Aufmerksamkeit schenkt Uhsadel dem Kirchenjahr.[30] In der Pflege des Kirchenjahres findet der Seelsorger "die objektiven Hilfen, die ihm ermöglichen, mit seiner hermeneutischen Methode dem Ratsuchenden beizustehen, seine christliche Existenz zu realisieren."[31] Das Kirchenjahr stellt den Christen Schritt für Schritt vor Lebensprobleme unter Gott und in bezug auf den Mitmenschen, die seine eigenen sind. Es erleichtert es dem Menschen, "sich zu gegebener Zeit seinen Lebensfragen besinnlich zu stellen."[32]

Ebensoviel wie am Kirchenjahr, liegt Uhsadel an der 'Ordnung', die durch die Beachtung des Kirchenjahres gewährleistet wird. Entscheidend ist, daß "überhaupt eine Ordnung vorhanden ist, mit der die Gemeinde vertraut werden kann."[33] In gewissem Sinne ist die Pflege des Kirchenjahres in sich schon Seelsorge, indem sie eine Ordnung darstellt, woran sich der einzelne selbständig orientieren und Hilfe bekommen kann.[34] Uhsadel meint damit nicht, daß die durch die Pflege des Kirchenjahres entstehende Ordnung die Einzelseelsorge ersetzen könne. Er hält es aber für durchaus möglich, daß die Ordnung, die den einzelnen in der Gemeinde

trägt, dazu beitragen kann, daß die Einzelseelsorge entbehrlich werde.[35] Denn "das Leben in der Ordnung der Gemeinde (kann) den einzelnen innerlich ordnen."[36]
Die Ordnung gilt auch als Voraussetzung für das Zustandekommen von Gemeinschaft in der Gemeinde. Sie ist der Boden, auf dem die Seelsorge gedeihen kann.[37] Das gemeinsame Sich-Ein- und Unterordnen in die geistliche Lebensordnung der Gemeinde verleiht dem einzelnen die Hilfe, die er braucht: dem Entfremdeten eine Heimat, dem Einsamen und von Glaubensfragen Umhergetriebenen Geborgenheit, dem Verfolgten Schutz, dem Ausgestoßenen das Gefühl, angenommen zu sein.[38]
Uhsadel weiß darum, daß Seelsorge nicht in der Einsamkeit, sondern "in der gliedhaften Verbundenheit mit anderen" geschieht.[39] Daher gehört für ihn die Gestaltung des Gemeinschaftslebens mit zu den Aufgaben der Seelsorge.

Hervorzuheben ist, daß die Ausführungen Uhsadels über den 'Ordnungs'begriff ein Ausdruck seiner Bemühung sind, die gesamte Tätigkeit der Gemeinde unter dem Amt zusammenzufassen. Dasselbe gilt auch für sein Gemeinschaftsverständnis. Gemeinschaft in der Gemeinde kommt durch das Amt zustande, wird von ihm am Leben erhalten und behält durch es die Verbindung zum Herrn der Kirche.[40] Daß die kirchliche Gemeinschaft durch das Amt unmittelbar dem Herrn der Kirche untergeordnet bleibt, macht auch die Eigenart dieser Gemeinschaft gegenüber anderen Formen menschlicher Gemeinschaft aus.[41]

4) Ergebnis und Kritik

Es ist zu begrüßen, daß Uhsadel die Gemeinde in den Mittelpunkt seiner Seelsorgekonzeption

rückt und sie als ein Ort der Verwirklichung und der Erfahrung von Gemeinschaft mit Gott und der Menschen untereinander postuliert. Fraglich bleibt allerdings, ob die Gemeinde in der Tat all die menschlichen Erwartungen und Bedürfnisse (Gemeinschaft, Schutz, Geborgenheit) in dem Maße erfüllen kann, wie Uhsadel annimmt.

Ihm ist darin Recht zu geben, daß die Grundlage jedes menschlichen Zusammenlebens und deshalb auch der Gemeinschaft in der Gemeinde eine verbindliche Ordnung ist. Daran können sich die Mitglieder einer Gemeinde orientieren und innerlich ordnen. Fraglich ist jedoch, ob das Kirchenjahr diese Funktion erfüllen kann. Es scheint, daß es höchstens jenem Teil der Gemeinde eine Hilfe sein kann, der in der Pflege dieser Tradition eingeweiht ist. Dem weitaus größten Teil der Gemeindeglieder, dem die Pflege des Kirchenjahres abhanden gekommen ist, wird seine existentielle Bedeutung kaum nachvollziehbar sein.

Uhsadel preist das Amt als die Instanz, die die Gemeinschaft in der Gemeinde zusammenhält und ihre Verbindung zum Herrn der Kirche gewährleistet. Dadurch droht der Rahmen, in dem die Seelsorge stattfindet, in Abhängigkeit vom Amt zu geraten, sich um die Person des Amtsträgers herum zu institutionalisieren und an Dynamik und Lebendigkeit zu verlieren.

H - ZUSAMMENFASSUNG UND ERGEBNIS

Die Frage nach der Berücksichtigung des menschlichen Bedürfnisses nach Gemeinschaft ist bei den bisher untersuchten Autoren theologisch im Zusammenhang der Ekklesiologie behandelt worden. D.h. man hat die Kirche und speziell die Gemeinde als den Rahmen bezeichnet, innerhalb dessen die Gemeinschaft mit Gott und dem Menschen seelsorgerlich zu konkretisieren ist. In diesem Sinne gilt die Gemeinde als Ort einer vorläufigen Verwirklichung der noch ausstehenden communio sanctorum (F. Niebergall) und als Rahmen, in dem die Gemeinschaft mit dem Herrn am sichersten gewährleistet wird (P. Blau). L. Fendt betrachtet die Gemeinschaft in der Gemeinde als eine Stufe auf dem Weg zur "Rettung Gottes", während W. Hoch sie als eine Form des Erlebens von Gemeinschaft mit Gott versteht. Für W. Trillhaas ist die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Gemeinde (Leib Christi) zugleich ein Partizipieren an Christus selbst. Bei W. Uhsadel stellt die Gemeinde eine feste durch das Amt gestützte Ordnung dar, in der sich der einzelne geborgen und geschützt fühlen kann.

Es ist positiv zu beurteilen, daß diese Ansätze die Verwirklichung von Gemeinschaft nicht ausschließlich ins Jenseits verlagern, sondern daß sie den Glauben an die Zukunft des Gottesreiches in der Gemeinschaft der Gemeinde zeichenhaft vergegenwärtigt sehen. Fraglich bleibt allerdings, ob die Gemeinden in der jetzigen Form und Struktur nicht zu unüberschaubar geworden sind, um der an sie gerichteten Erwartung, ein Hort menschlicher Gemeinschaft zu sein, gerecht zu werden.

2. Die Gemeinde wird bei fast allen behandelten Konzeptionen sowohl als Trägerin als auch als

Ziel der seelsorgerlichen Arbeit in Anspruch genommen. Die Seelsorge wird dadurch zu einer Funktion der Gemeinde als Ganze, also sowohl des Gemeindepfarrers wie der Gemeindeglieder. Mehrfach ist dabei mit der lutherischen Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen argumentiert worden. Man sprach von der Seelsorge aller an allen als von einem notwendigen Zeichen der Lebendigkeit einer christlichen Gemeinde (Niebergall, Hoch) bzw. von Gemeinde als dem "aktuosen Subjekt" der Seelsorge (Fendt). Die Seelsorge wird daher auf keinen Fall ein Monopol der Amtsträger sein dürfen (Gruehn), sondern ein "Dienst des Leibes Christi in seinen Gliedern" (Trillhaas).
Die Gemeinde steht als Lebenszelle der Kirche und der Seelsorge eindeutig im Mittelpunkt. Sie ist Ausgangspunkt der Reflexion über Seelsorge, ihre ausführende Instanz und Ziel der seelsorgerlichen Bemühung um den Menschen. Es wäre zu erwarten, daß in diesem Zusammenhang die Pneumatologie und die paulinische Lehre von den Charismen eine stärkere Berücksichtigung gefunden hätten. Da dies nicht der Fall ist, konnte die Gefahr der Gesetzlichkeit nicht genügend bedacht und ausgeräumt werden.

3. Die seelsorgerliche Funktion der Gemeinschaftspflege wird vor allem durch die Betonung der Gemeindeerbauung zum Ausdruck gebracht. Der Sinn der Gemeindeerbauung wird darin gesehen, daß dadurch ein fester organisatorischer Rahmen geschaffen wird, wodurch der einzelne zum sittlichen Leben erzogen werden kann (Niebergall), oder daß dadurch ein geordneter Rahmen entsteht, an dem sich der Mensch halten kann (Uhsadel). Gemeindeerbauung kann aber auch im Dienste der Erhaltung des Menschen in

der Gemeinschaft mit Gott stehen (Blau) oder zur Kirchenzucht werden (Hoch). Bisweilen wird das Ziel der Gemeindeerbauung in dem Maße betont, daß der einzelne in Gefahr kommt, zugunsten des Allgemeinwohls übersehen zu werden. So ist etwa bei Hoch das seelsorgerliche Handeln daraufhin angelegt, den einzelnen in das Gesamte einzuordnen und ihn dazu zu erziehen, daß er das Wohl der Gemeinde über sein eigenes stellt. Deshalb ist Trillhaas Recht zu geben, wenn er zwar an der Bedeutung der Erbauung der Gemeinde als Leib Christi festhält, aber dennoch den einzelnen davor bewahrt, im Kollektiv aufzugehen, indem er ihm Raum zur Entfaltung seiner Individualität gibt.

4. Bei den bisher untersuchten Seelsorgekonzeptionen ist eine Tendenz festzustellen, der Gemeinde als Ganzer einen gewissen Vorrang gegenüber dem einzelnen Individuum einzuräumen. Es herrscht ein weitgehender Konsensus darüber, daß man den einzelnen am besten erfaßt, wenn man in die Verhältnisse eingreift, in denen er steht. Man versucht, den einzelnen über den Weg der Allgemeinheit zu erreichen und zu beeinflussen. Dadurch tritt die Einzelseelsorge zugunsten einer Arbeit an der gesamten Gemeinde etwas zurück. Einzelseelsorge wird zwar auch für wichtig gehalten, aber sie bildet nicht den Schwerpunkt der seelsorgerlichen Tätigkeit. Die Schaffung von geordneten organisatorischen und strukturellen Verhältnissen behält den Vorrang. Der geordnete äußere Rahmen einer christlichen Gemeinde gilt als idealer Schutzraum, in dem sich der einzelne heimisch und geborgen und daher auch seelsorgerliche versorgt fühlen kann.

Dieses Seelsorgeverständnis ist in seinem soziologischen Ansatz insofern zu bejahen, als es den

Menschen nicht isoliert von seinem sozialen Kontext sieht und dadurch mit seiner Eigenschaft als homo sociologicus (Herdewesen) Ernst macht.
Die Gefahr besteht in psychologischer Hinsicht darin, daß der Mensch in seinem Bedürfnis nach Individuation (C.G. Jung) vernachlässigt wird. Der Mensch droht hier in seiner Individualität und in seinem Drang nach Selbständigkeit und Selbstentfaltung allzusehr von der Macht des Kollektivs und ihren strukturellen Zwängen eingeschränkt zu werden.
Auf der theologischen Ebene ist in diesem Ansatz die eschatologische Perspektive des Menschen, seine Offenheit für die Gestaltung der Zukunft, die über seine Abhängigkeit von gegenwärtigen Strukturen hinausweist, nicht genügend berücksichtigt worden.

5. Ein weiteres Merkmal dieser Seelsorge ist die vorsichtige Einschätzung der Macht des Wortes Gottes im seelsorgerlichen Geschehen. Man warnt vor zu hohen Erwartungen und magischen Interpretationen der Wirkungskraft des Wortes. Die Wirkung des Wortes Gottes wird in Relation zu seinem situationsgemäßen Einsatz gesetzt. Man ist äußerst kritisch gegenüber jeder Form von Anpredigen, die in der Distanz eines theologischen Intellektualismus stecken bleibt und es versäumt, dem Ratsuchenden auf seiner Ebene zu begegnen.

6. Bei fast allen Autoren ist ein starker Bezug zur Empirie, im Sinne einer Anknüpfung an die menschliche Realität zu beobachten. Man möchte den Menschen sowohl in seiner Religiosität als auch in seiner Profanität erfassen, seine psychische, seelische und physische Konstitution verstehen, von dem dogmatisch postulierten und

imaginären Menschen loskommen und zum wirklichen Menschen vorstoßen. Dafür bedient man sich der Volkskunde, der Seelenkunde oder auch der Psychologie. Das Wesentliche ist, daß nicht an dem Menschen vorbeigeredet und vorbeigehandelt wird.

Wenn es aber darum geht, die Konsequenzen aus dem Eingehen auf die menschliche Wirklichkeit zu ziehen, dann macht sich dennoch das Denken in dogmatischen Ansätzen bemerkbar, die nicht dazu geeignet sind, den Menschen in seiner Weltbezogenheit voll und ganz in sich aufzunehmen.

Dies zeigt sich darin, daß man zu voreilig das menschliche Bedürfnis nach Gemeinschaft als ein Bedürfnis nach 'religiöser' Gemeinschaft, als Bedürfnis nach Gemeinschaft mit Gott deutet.

Das Problem besteht darin, daß die seelsorgerliche Bedeutung der Pflege von Gemeinschaft in der Gemeinde nur theologisch und nicht auch anthropologisch begründet wird. Außerdem wird eine natürliche Dimension des Menschen, nämlich seine Eigenschaft als Gemeinschaftswesen (animal sociale), theologisch einseitig unter die soteriologische Perspektive gestellt. Dadurch droht der erste Artikel des Credo vom zweiten und dritten Artikel vereinnahmt zu werden.

Um dies zu vermeiden, muß die Seelsorge von einer Theologie ausgehen, die es vermag, Gott und Welt, Schöpfung und Erlösung in Korrelation zueinander zu sehen.

2. Kapitel

G E M E I N S C H A F T I M W O R T E G O T T E S

Wurden im ersten Kapitel die Autoren untersucht, für die die Gemeinde sowohl der Ausgangs- und Mittelpunkt des seelsorgerlichen Handelns war als auch der Ort, an dem sich die Gemeinschaft mit Gott und untereinander ereignet, so sollen in diesem Kapitel die Seelsorgekonzeptionen untersucht werden, die vom Wort Gottes als Grundlage der Seelsorge und der Gemeinschaft ausgehen. Ging die Gemeinde dort der Seelsorge begründend voraus, so begründet hier das Wort Gottes sowohl die Gemeinde, als auch die Seelsorge.

A - HORST FICHTNER

Fichtner[1] bildet eine Übergangsgestalt zwischen der Gruppe derer, die die Gemeinde zum Ausgangspunkt des seelsorgerlichen Konzeptes machen, und jener anderen, die vom Wort Gottes als Grundlage der Seelsorge ausgehen. Dies soll im folgenden nachgewiesen werden.

1) Darstellung des Befundes

Es liegt Fichtner daran, dem Seelsorger "eine Förderung der Menschenkenntnis und ein Wissen um die krankheitsbedingte Haltung schlechthin"[2] zu vermitteln. Deshalb ist ein großer Teil seiner literarischen Tätigkeit dem Zwecke gewidmet, der evangelischen Krankenseelsorge eine medizinische Grundlage zu verschaffen.[3] Dieses Verfahren

verrät ein Interesse an einer empirisch-wissenschaftlichen Menschenkenntnis.

Ferner verfolgt Fichtner das Ziel, "durch Vielgestaltigkeit der einzelnen Gaben und Dienste das ganze Volk wieder eine lebendige Gemeinde" werden zu lassen, "die sich endgültig für Christus entschieden hat."[4] Dafür möchte er "nicht nur den beamteten Seelsorger, sondern gerade das 'allgemeine Priestertum' in Anspruch genommen" wissen.[5] Er plädiert für "die Gründung und tätige Mitarbeit einer kirchlichen Helferschaft, die sich aus besonders für die Krankenseelsorge charismatisch begabten Persönlichkeiten zusammensetzen müßte."[6] Theologisch getragen wird diese Vorstellung von der lutherischen Lehre vom allgemeinen Priestertum, dessen Anwendung Fichtner im Bereich der Seelsorge dort für sinnvoll hält, wo "die Krankenseelsorge... von der Gemeinde als seelsorgerliches Ganzes ausgeübt" wird.[7]

Weil Fichtner die Menschenkenntnis zur Voraussetzung der Seelsorge macht, ist er auch darum bemüht, der "geminderten Auffassungsfähigkeit des Kranken Rechnung (zu) tragen und um der Barmherzigkeit willen auch seine besonderen Bedürfnisse (zu) berücksichtigen."[8] Er möchte nicht zu denen gehören, "die in Überspannung der Wirkungsweise des göttlichen Wortes und in Verkennung der persönlichen Wirkungsweise in der Krankenseelsorge jede diagnostische Bemühung am Krankenbett ablehnen."[9] Im Gegenteil, er ist der Überzeugung, "daß der Geist nicht nur durch das Wort, sondern auch durch das 'Wie' der Verkündigung wirkt."[10]

Betrachtet man diese drei genannten Gesichtspunkte, dann liegt es nahe, Fichtner in die Reihe der in Kapitel 1 abgehandelten Autoren einzuordnen. Das Interesse an einer empirischen, durch die Wissenschaft vermittelten Menschenkenntnis; das

Festhalten an der Gemeinde bzw. an dem allgemeinen Priestertum als dem Subjekt der Seelsorge; die Verbindung zwischen einer gezielten Einsetzung des Wortes Gottes, die die Situation des Menschen berücksichtigt, und der Wirksamkeit dieses Wortes - dies sind Standpunkte, mit denen wir oben ständig konfrontiert wurden.[11]

Zur Vervollständigung des Bildes, das sein Gesamtwerk bietet, gehört aber noch eine andere Seite hinzu, die nun dargestellt werden soll.

Das seelsorgerliche Handeln geht bei Fichtner in zwei Stufen vor sich: Zunächst geht es darum, eine "Diagnose" zu erstellen, worauf die Therapie bzw. die "eigentliche Seelsorge" zu folgen hat.[12] Beim ersten Besuch soll es dem Seelsorger darum gehen, die Brücken des Vertrauens zu schlagen. Dies soll dadurch geschehen, daß er dem Kranken zunächst rein menschlich begegnet und durch orientierende Fragen zur seelsorgerlichen Diagnose gelangt. Nachdem der Patient ins Erzählen gekommen ist, soll der Seelsorger ins Gespräch eingreifen und es zum "rein Seelsorgerlichen" hinüberführen. Damit ist zugleich die zweite Stufe der Seelsorge eingeleitet, von der es heißt, daß der Patient nicht mehr der "Gebende", sondern nur noch der "Empfangende" ist. An dieser Stelle soll ihm das Wort Gottes zugesprochen werden, womit der Krankenbesuch gleichzeitig seinen Höhepunkt erreicht. Nach demselben Schema des Krankenbesuchs soll auch das <u>seelsorgerliche Gespräch</u> ablaufen.[13] Es zerfällt ebenfalls "in einen mehr orientierenden, also weltlichen und einen mehr seelsorgerlichen, also geistlichen Teil." Dabei soll der Seelsorger "jederzeit ängstlich darauf bedacht" sein, daß das Gespräch nicht beim ersten Teil stehen bleibt. Fichtner spricht von einem "Übergang" von dem diagnostischen zum rein seelsorgerlichen Teil

bzw. von dem menschlichen zum göttlichen Wort.[14] Das menschliche Handeln gilt als "Vorbereitungsarbeit" für das Eingreifen Gottes, der "in entscheidender Stunde" den "entscheidenden Anstoß zur Erneuerung" gibt.[15]

Als Hilfs- bzw. Heilmittel der Seelsorge kommt für Fichtner an erster Stelle das Wort Gottes in Frage, wie es in der Heiligen Schrift überliefert wurde.[16] Er sieht im Worte Gottes "ein überragendes, wirklich souveränes Mittel ..., das den Pflegling nicht einem Menschen, sondern allein Gott unterwirft."[17] Er spricht gar von der "Absolutheit des Wortes"[18] und vom Gelingen der Seelsorge "allein durch das Wort."[19] Daraus ergibt sich Fichtners Definition von Seelsorge als "Verkündigung des Wortes Gottes an den Einzelmenschen in seiner Konkretheit."[20]
Der in der Seelsorge Handelnde ist Gott selbst. Seelsorge ist "einzig und allein Handeln und Wirken des lebendigen Gottes unter dem persönlichen Hören und Schauen des Seelsorgers auf Gott und den kranken Mitbruder in seiner besonderen krankheitsbedingten leiblichen und seelischen Situation."[21] Das Handeln des Seelsorgers tritt in seiner Bedeutung dadurch zurück. Der Seelsorger leistet die Vorarbeit und die Nacharbeit in der Seelsorge.[22] Das Entscheidende jedoch, das "rein Seelsorgerliche" vollbringt Gott selbst, durch sein "durch den Mund des Seelsorgers" gesprochenes Wort.

Eine wichtige Voraussetzung für ein erfolgreiches seelsorgerliches Handeln ist für Fichtner die Infragestellung des Ichs des Patienten. Er betont nachdrücklich, daß "solange ein Mensch im Mittelpunkt seines Ichs steht, niemals Gott in seinen Gesichtskreis treten kann."[23] Der Ratsuchende muß an den Punkt gebracht werden, an dem die Geltung des eigenen Ichs nichts mehr ist,

sondern allein die Geltung vor Gott.[24] Dieser Vorgang steht für Fichtner in engem Zusammenhang mit der Notwendigkeit, den Kranken zur Reue und Buße zu führen. Er geht davon aus, daß der 'Pflegling' "solange wir irgend möglich den eigentlichen Tatbestand zu verheimlichen" versucht.[25] Es muß zu einem Geständnis kommen. Es gehört zur seelsorgerlichen Behandlung hinzu, "daß die Kranken aus ihrer egoistischen Haltung herausgeführt und vor Gott hingestellt werden müssen. Das gelingt nur, wenn die Kranken sich vorbehaltlos unter die Hand Gottes beugen und das Stillwerden lernen vor ihm, daß sie erkennen, was wirklich zu ihrem Besten dient. Das setzt weiterhin voraus, daß die Kranken unter Neuerwachen ihres Gewissens zu einer Erkenntnis ihrer Schuld vor Gott gelangen."[26] Fichtner zögert in diesem Zusammenhang auch nicht, die Krankheit positiv als ein Werkzeug Gottes zu interpretieren, das im Dienste des menschlichen Heils steht.[27]

2) Auswertung des Befundes

Fichtner ist bemüht, der Seelsorge eine empirisch-wissenschaftliche Grundlage zu verschaffen, indem er die Menschenkenntnis zur Voraussetzung ihrer Ausübung macht. Er ist auch bereit, den spezifischen Bedürfnissen, die im Zusammenhang mit der Erkrankung eines Menschen entstehen, Rechnung zu tragen.[28]
Das Problem besteht darin, daß bei ihm diese Menschennähe nicht konsequent genug durchgehalten wird. Man gewinnt den Eindruck, daß das Gespräch über die persönlichen Dinge nur zur Erstellung einer Diagnose wichtig ist. Sobald die seelsorgerliche Behandlung ins "rein Seelsorgerliche" übergeht, droht der Mensch aus dem Mittelpunkt herauszurücken, um lediglich ein Empfangen-

der zu werden. D.h. das "rein Seelsorgerliche" setzt dem partnerschaftlichen Reden ein Ende und läßt den Patienten zum Objekt eines von außen herangetragenen Heilsmittels werden. Diagnose und Therapie[29] fallen dabei auseinander, wobei das erste ein menschliches, das letzte ein göttliches Wirken ist.
Das seelsorgerliche Handeln ist gezielt auf den Augenblick hin angelegt und ausgerichtet, an dem das Wort Gottes dem Patienten ausgerichtet werden kann. Der Erfolg eines seelsorgerlichen Gespräches wird zum großen Teil davon abhängig gemacht, wie gut es dem Seelsorger gelingt, ein auf die Situation des Patienten richtig zugeschnittenes Bibelwort auszusprechen. Der mehr "weltliche Teil" dient dabei lediglich als "Vorhofsarbeit".
Diese seelsorgerliche Konzeption hat Folgen für die Frage nach der Berücksichtigung des menschlichen Bedürfnisses nach Gemeinschaft:

1. Fichtner hält es zwar für notwendig, die menschliche Situation und die menschlichen Bedürfnisse zu kennen und zu berücksichtigen, aber nicht primär, um auf diese Bedürfnisse einzugehen, sondern um das Wort Gottes gezielter ausrichten zu können. Die Berücksichtigung der menschlichen Bedürfnisse gehört noch zum Bereich der Diagnosenbildung und nicht zur eigentlichen Seelsorge.[30] Die eigentliche Seelsorge beginnt erst mit der Verkündigung des Wortes Gottes. Die Berücksichtigung der menschlichen Bedürfnisse steht somit allein im Dienst der Verkündigung.

2. In der diagnostischen Phase sind bei Fichtner gute Voraussetzungen gegeben für das Zustandekommen einer gemeinschaftlichen Beziehung zwischen den Seelsorgepartnern. Hier wird "rein menschlich" und durch eine klientenbezogene Gesprächsführung

gemeinsam an der Lokalisierung des eigentlichen Problems gearbeitet. Sobald aber zum therapeutischen bzw. zum "eigentlich seelsorgerlichen Teil" übergegangen wird, ist die Partnerschaft aufgehoben und es entsteht ein Gefälle von aktivem Geber und passivem Empfänger. Die Verkündigung des Wortes Gottes wird zu einem Faktor, der die gemeinschaftliche Beziehung zwischen den Seelsorgepartnern erheblich beeinträchtigt. Es ist Fichtner daher nicht gelungen, die Botschaft des Evangeliums innerhalb der zwischenmenschlichen Beziehung zu aktualisieren und sie auf diese Weise zu einer gemeinschaftserzeugenden Wirklichkeit werden zu lassen.

3. Der Gemeinschaftsaspekt wird somit aus dem Vollzug der eigentlichen Seelsorge selbst herausgenommen und spielt erst bei der "Nacharbeit" der Seelsorge, nämlich bei der Eingliederung des Patienten in die "Gemeinschaft der Gläubigen" eine Rolle.[31] Es zeigt sich, daß Fichtner die Gemeinschaft als Mittel der Seelsorge nicht zu schätzen wußte, sie bestenfalls in der nachseelsorgerlichen Phase als ein Mittel zur Erhaltung und Vertiefung im Glauben anerkannte.

B - HANS ASMUSSEN[1]

In der seelsorgerlichen Konzeption Asmussens spielen sowohl die Gemeinde als auch die kirchliche Dimension der Koinonia nur eine sekundäre Rolle.[1 a] Seelsorge ist eine persönliche Angelegenheit, die von Mann zu Mann geschieht und daher mit der Kategorie des "einzelnen" auskommt.[2] Seelsorge wird dadurch fast ausschließlich zur Einzelseelsorge.
Wenn nun im folgenden die Frage nach der Gemeinschaft in Asmussens Seelsorgeverständnis untersucht werden soll, so muß die Aufmerksamkeit auf die Stelle gerichtet sein, an der einzig und allein bei ihm die Seelsorge stattfindet, nämlich in der Beziehung von Mann zu Mann. Die Darstellung seiner Position wird dabei aufs Wesentliche beschränkt bleiben können.[3] Seelsorge ist für Asmussen "die Verkündigung des Wortes Gottes an den einzelnen" bzw. "das Gespräch von Mann zu Mann, in welchem dem einzelnen auf seinen Kopf zu die Botschaft gesagt wird."[4]
Er betont, daß es ihm dabei unter anderem um die Verringerung der Entfernung zwischen dem 'Verkünder' und dem Hörer geht, wie sie im Gottesdienst zu beobachten ist.[5] Das bedeutet aber nicht, daß eine persönliche Beziehung zwischen den Seelsorgepartnern angestrebt wird. Wie Asmussen die Überbrückung der Distanz in der Verkündigung erreichen möchte und ob er dabei seinem Ziel näherkommen kann, soll im folgenden untersucht werden.

1. Die Verkündigung soll nach Asmussen "verkündigend", d.h. sie soll im prophetischen Stil des "So spricht der Herr" vonstatten gehen.[6] Diese Verkündigung hat das Wort Gottes zum Gegenstand, ist deshalb "aus der Ebene der Diskussion herausgehoben"[7] und bedarf keiner Be-

gründung noch Beweisführung.[8] Das im Akt der Verkündigung gesprochene Wort Gottes spricht für sich selbst, "es ist so, wie es gesagt wird, weil der Herr es sagt."[9]
Die Verkündigung bekommt bei Asmussen auf diese Weise einen proklamatorischen Charakter, der es erschwert, die Situation des Ratsuchenden zu berücksichtigen. Und indem der Seelsorger zum Verkünder von Wahrheitsinhalten wird, die nicht mehr Gegenstand des Fragens und Rückfragens von seiten des Hörers sind, verbaut er sich den Weg zu einer menschlich-partnerschaftlichen Beziehung mit dem Ratsuchenden. Seelsorge wird zu einem Unterfangen, das nicht mit dem Klienten zusammen durchgeführt, sondern am Klienten vollzogen wird.

2. Diese theologische Prämisse findet ihren Ausdruck in der Form, wie das seelsorgerliche Geschehen gestaltet wird. Der Ausgangspunkt ist nicht der Mensch und seine Situation. "Der Ausgangspunkt des Gesprächs wird vom Seelsorger im Blick auf das Ziel des Gesprächs gewählt."[10] Es ist deshalb belanglos, sich auf den Ratsuchenden einzustellen, Anknüpfungspunkte zu suchen und eine genauere Bestandsaufnahme seiner wirklichen Lage zu machen. Was auch immer die Not sein mag, die problemlösende Antwort steht immer schon im voraus fest. Deshalb braucht der Seelsorger sich mit diesen Präliminarien nicht lange aufzuhalten. "Mag das Gespräch zunächst sanft und flach beginnen - es wird auf Veranlassung des Seelsorgers an einer Stelle einen Bruch erfahren. Da wird ihm ein neuer Anfang gesetzt werden, den der Seelsorger bestimmt."[11]
Dieser von Asmussen geforderte "Bruch" findet dort statt, wo der Seelsorger den Verlauf des Geschehens in die Hand nimmt, einen Schlußpunkt mit dem Hören auf den Partner setzt und damit

beginnt, massiv auf das von vornherein feststehende Ziel hinzusteuern. Wenn es zu diesem "Bruch" kommt, bricht auch das Sich-Aufeinander-Einlassen, das partnerschaftliche Geben-und-Nehmen, das gemeinsame Suchen nach Lösungen ab. Spätestens hier wird der partnerschaftlichen Beziehung zwischen Seelsorger und Klient ein Ende gesetzt.

3. Eine zusätzliche Problematik ergibt sich daraus, daß Asmussen fast ausschließlich Formulierungen benutzt, in denen vom "Verkündigen" oder vom "Sagen" des Wortes Gottes die Rede ist.[12] Die Heilsvermittlung wird auf diese Weise auf den verbalen Zuspruch des Wortes Gottes, also auf die verbale Kommunikation beschränkt.[13]

Es reicht nicht aus, dem Menschen im Namen Gottes zu "sagen", daß Gott ihm gnädig ist.[14] Der Ratsuchende darf mit Recht erwarten, daß ihm in der Haltung des Seelsorgers diese Gnade auch mindestens ansatzweise vermittelt wird. Aber genau diese Kongruenz von Wort und Tat, von Form und Inhalt der Verkündigung ist bei Asmussen zu vermissen.[15]

4. Asmussen geht davon aus, daß Seelsorge ihrem Wesen nach Gespräch ist.[16] Beachtet man allerdings die Begründung, weshalb er das Gemeindeglied zu Worte kommen läßt, dann wird es zweifelhaft, ob hier der Charakter eines Gespräches noch bewahrt bleibt. Der Ratsuchende soll nämlich zu Worte kommen, um sich "Angriffsflächen" zu geben, um "verhaftet" werden zu können.[17] Für die Seelsorge selbst hat das Gespräch keine weitere Bedeutung. Nur insofern als aus dem Erzählen Beichte werden könnte, beinhaltet das Gespräch die Möglichkeit, für die Seelsorge von Relevanz zu sein.[18] Wo dies nicht der Fall ist,

bleibt das Gespräch innerhalb des Rahmens dessen, was Asmussen als "Seelenführung" bezeichnet.[19]
Es zeigt sich an dieser Stelle, daß das Gespräch für ihn keine therapeutisch-seelsorgerliche Funktion hat, wodurch der Ratsuchende zur verantwortlichen Klärung seiner Lage und zur Selbsteinsicht gelangen könnte.[20] Dem Klienten wird stattdessen zugemutet, daß er sich dem Urteil und Zuspruch eines mit göttlicher Autorität ausgerüsteten Seelsorgers anvertraut und unterwirft, wobei nicht immer auszumachen ist, ob er den Anlaß und den Inhalt dieser Botschaft überhaupt zu begreifen vermag.
Wenn Asmussen in diesem Kontext von der "Würde des Seelsorgers"[21] spricht, so wird die Frage umso dringender, wie er seinerseits mit der Würde des Klienten umgeht. Sie kann nicht gewahrt sein, wenn der Beitrag des Klienten am seelsorgerlichen Vollzug sich darin erschöpft, daß er dem Seelsorger eine "Angriffsfläche" bietet, um sich anschließend mehr oder weniger passiv aufs Hören zu beschränken. Die Würde des Klienten kann auch dann nicht gewahrt sein, wenn die "eigentliche Seelsorge" - in der es um seine eigene Person geht - erst dort beginnt, wo er aus dem Gespräch ausgeschaltet wird und nur noch der Seelsorger das Wort hat.[22]

5. Die gemeinschaftliche Beziehung zwischen den Seelsorgepartnern wird zusätzlich erschwert durch die autoritäre Haltung des Seelsorgers, wie sie bei Asmussen begegnet. Für ihn ist Seelsorge ein Gespräch, "welches vom Seelsorger ausgeht, und in welchem der Seelsorger mit Würde und Takt die Führung hat."[23] "Ist dieser Ausgangspunkt gewonnen, dann wird der Seelsorger die Führung auch nicht wieder aus der Hand geben. Er wird lieber das Gespräch abbrechen, als

auf die Führung des Gespräches zu verzichten."[24]

Wie kommt es bei Asmussen zu dieser massiven Führungshaltung? Zum einen, weil er die Seelsorge immer im Blick auf ihr Ziel, nämlich die Verkündigung, ausrichtet. Das Hinarbeiten auf das Ziel bestimmt den ganzen Verlauf des seelsorgerlichen Handelns. Die Führung aus der Hand zu geben, hieße das Erreichen dieses Zieles zu gefährden und dadurch untreu gegenüber dem Herrn zu werden. Diese Angst, die Führung zu verlieren[25] und somit das Ziel zu verfehlen, verleiht seiner Seelsorge ihren direktiven und autoritären Charakter.
Zum anderen begründet Asmussen den Führungsanspruch des Seelsorgers damit, daß er als Träger eines Amtes auftritt.[26] Das Amt wiederum gibt dem Seelsorger die Würde, die der Bedeutung seines Auftrages entspricht.[27] Die Höhe des Auftrages, die Bedeutung des Amtes und das Bewußtsein der Würde fließen zusammen und verleihen dem Seelsorger eine erhabene Position über dem Betreuten. Ja, es rechtfertigt sogar, daß er seinen Dienst "von oben herab" ausübt.[28]

6. Ergebnis: Die Beziehung zwischen Seelsorger und Klient in Asmussens Seelsorgekonzept ist keineswegs partnerschaftlicher Natur. Sie ist einseitig durch eine autoritäre und paternalistische Haltung des Seelsorgers bestimmt, der im Bewußtsein der Würde seines göttlichen Auftrages von oben herab dem Ratsuchenden im Stil prophetischen Redens das Wort Gottes zuspricht. Die Kommunikation fließt einseitig vom Seelsorger zum Klienten, sie ist auf die verbale Ebene beschränkt und läßt eine Kongruenz von Wort und Tat vermissen. Auf die Situation des sich in Krise befindenden Menschen und auf seine sich daraus ergebenden Bedürfnisse wird nicht genügend eingegangen.

Welche Aufgabe der Gemeinde im seelsorgerlichen Bereich zukommt, wird kaum reflektiert. Seelsorge ist weitgehend eine Angelegenheit zwischen dem Amtsträger und dem einzelnen. Es ist daher kein Zufall, daß das Wort 'Gemeinschaft' nicht zum Vokabular Asmussens gehört.
Das Ziel der Seelsorge impliziert zwar die Bemühung, den Betreuten in Gemeinschaft mit Gott zu bringen, im Hier und Jetzt des seelsorgerlichen Geschehens wird jedoch kaum etwas davon verwirklicht. Die Gemeinschaft mit Gott soll über das Wort vermittelt werden; die Gemeinschaft mit dem Seelsorger bleibt dem Ratsuchenden allerdings vorenthalten. Gemeinschaft wird ausschließlich zum Gegenstand des Glaubens erhoben, ohne daß sie zwischen den Seelsorgepartnern angestrebt wird.
Seelsorge - und damit auch die seelsorgerliche Gemeinschaft - lebt zwar genauso wie jedes andere kirchliche Handeln von der Hoffnung, daß Gott sie eines Tages zur letzten Vollendung führen wird. Der Glaube an die Gemeinschaft mit Gott darf aber niemals an die Stelle des Erlebens von Gemeinschaft im Akt der Seelsorge selbst treten.

C - EDUARD THURNEYSEN[1]

Thurneysen gilt allgemein als der bedeutendste Vertreter der sogenannten "kerygmatischen Seelsorge".[2] Sein seelsorgerliches Konzept braucht nicht im einzelnen dargestellt zu werden;[3] umso gezielter soll der Frage nachgegangen werden, wie er menschliche Bedürfnisse, besonders das Bedürfnis nach Gemeinschaft in seinem Entwurf berücksichtigt.
Schon 1928 prägte Thurneysen die Formulierung: "Seelsorge ist Verkündigung des Wortes Gottes."[4] Diese Definition wurde von ihm im Laufe der Jahrzehnte zwar leicht ergänzt,[5] aber nicht mehr wesentlich geändert. Die Verkündigung des Wortes blieb "das A und O aller echten Seelsorge."[6]

Die Frage nach dem Zustandekommen von Gemeinschaft, sowohl in der Gemeinde als auch in der Einzelseelsorge, sowie die Frage nach der Qualität dieser Gemeinschaft ist bei Thurneysen nur im Zusammenhang seiner Auffassung vom Wort Gottes zu beantworten.

1) Das Verständnis vom Wort Gottes

Thurneysen versteht das Wort Gottes als etwas, das der Kirche vorgegeben ist.[7] Es hat seinen Grund in der Offenbarung, und als solches geht es der Kirche begründend voraus. Die Bibel, als die "Urkunde seiner Offenbarung",[8] ist der Ort, an dem das objektive Wort Gottes im Sinne des 'Deus dixit' festgehalten und überliefert ist.

Das Wort Gottes ist zwar auch immer ein 'Zeugenwort',[9] aber dieses Zeugenwort nimmt "im Ereignis ihres Gesprochenwerdens, im Akt ihres Ergehens in der Gestalt eines lebendigen Wortes"[10] erneut die ursprüngliche Qualität vom Wort Gottes, als verbum alienum, als objektives, geoffenbartes Reden Gottes an.

Nach Thurneysen kann das Wort Gottes also immer nur von Gott selber gesprochen werden. Das Wort des Zeugen wird zum Wort Gottes im Ereignis "ihres von Gott selber immer neu Gesprochenwerdens."[1] Letzten Endes ist also das Reden des Zeugen nichts anderes als eine Selbsterschließung Gottes, ein innergöttliches Geschehen. Deshalb ist das Wort Gottes auch unter keinen Umständen der menschlichen Betrachtung zugänglich.[12] Das Sich-Ereignen des Wortes Gottes kann dann höchstens noch seine Entsprechung in der Sphäre des menschlichen Geschehens haben.

2) Das Verständnis von Verkündigung

Steht einmal fest, daß die Wahrheit "ihrem Wesen nach selber Wort ist",[13] dann wird dementsprechend auch jede Form der Vermittlung dieser Wahrheit den Wortcharakter annehmen müssen.
So ist auch die Rechtfertigung "ihrem Wesen nach Wort, Anrede",[14] ebenso die Predigt und die Seelsorge. Die gesamte Heilsvermittlung wird weitgehend auf das 'Verkündigen' des Wortes Gottes und auf das 'Hören' dieses Wortes beschränkt.
Fragt man sich, weshalb Thurneysen auch die Seelsorge primär auf das Wortgeschehen bzw. auf den verbalen Zuspruch des Wortes Gottes reduziert,[15] so kann das nur einen theologischen Grund haben. Zum einen möchte er damit die Allmacht Gottes - in diesem Fall, Gott als den in der Seelsorge allein Redenden und Handelnden - unangetastet lassen. Zum anderen hängt es mit dem von ihm geteilten Grundsatz der dialektischen Theologie von der Selbsterschließung Gottes in seinem geoffenbarten Wort als Grund aller Theologie und aller Seelsorge zusammen.[16]
Es geht Thurneysen dabei darum, durch die Betonung des Wortcharakters des Handelns Gottes, die göttliche Alleinwirksamkeit in der Seelsorge si-

cherzustellen. Die Gefahr dabei besteht darin, daß er die Konsequenz aus der Fleischwerdung des Wortes in Jesus Christus nicht mehr voll auszuschöpfen vermag und einer Trennung zwischen dem Wort und dem Handeln Gottes und dem Wort und dem Handeln des Menschen zum Opfer fällt. Er möchte zwar an der Bedeutung der Menschwerdung Gottes in Christus festhalten, kommt aber nicht darüber hinaus, daß auch in Christus Gott Gott und der Mensch Mensch bleibt.[17]

3) Seelsorge und Anthropologie

Thurneysen behauptet, daß "das rechte Wissen um den Menschen ... notwendiger Ausgangspunkt einer rechten Lehre von der Seelsorge" ist.[18] Eine echte Menschenkenntnis ist allerdings nur aus der Heiligen Schrift zu gewinnen.[19] "Durch das Wort Gottes ist der Mensch geschaffen, also kann er nur durch das Wort Gottes im Glauben erkannt werden."[20] Seine Anthropologie ist daher vom biblischen Grundsatz der Sündhaftigkeit des Menschen bestimmt. Mit den Reformatoren teilt er die Ansicht, daß der Mensch derart unter der Macht der Sünde steht, "daß er ihr gegenüber keine Verfügung mehr über sich selbst hat, daß er ihr ganz und gar verfallen ist."[21] Daraus zieht er den Schluß, daß wir in der Seelsorge grundsätzlich von dem Sündersein des Menschen auszugehen haben.

So sehr Thurneysen auch betonen mag, daß die Seelsorge der Psychologie als einer Hilfswissenschaft bedarf, die der Erforschung der inneren Natur des Menschen dient,[22] so ändert dies nichts an der Tatsache, daß jede Menschenerkenntnis, die mit Hilfe der Humanwissenschaften ermittelt wird, durch das Menschenverständnis der Bibel begrenzt und relativiert wird. Die Berücksichtigung der menschlichen Situation wirkt sich bei

Thurneysen nur geringfügig auf die Gestaltung des seelsorgerlichen Prozesses aus. Sie geschieht im Grunde nur um der Botschaft des Wortes Gottes willen, die in die ermittelte Situation hinein auszurichten ist.[23] Es darf in der Seelsorge gar nicht "um jenes Wichtignehmen und Großmachen des Menschlichen, der menschlichen Fragen, der menschlichen Anliegen, der menschlichen Nöte und menschlichen Wege zu deren Behebung" gehen. Nur eines soll groß und beherrschend uns vor Augen stehen: "nicht das Menschliche, auch nicht das fromme Menschliche, sondern Gott und sein Tun und nichts dazu und daneben."[24]
Gott und Mensch sind in der Weise voneinander getrennt, daß keine Brücke, kein Anknüpfungspunkt im Menschen vorhanden ist, der von ihm aus zu Gott hinüberführen könnte.[25] Was in der Seelsorge geschieht, ist ein freies, souveränes Handeln Gottes, das sich keiner natürlichen Voraussetzungen beim Menschen bedient, sondern sich selbst jede Voraussetzung und Anknüpfung schafft, deren es bedarf, um zu seinem Ziel zu kommen.[26] Seelsorge wird zu einem Werk des Heiligen Geistes.[27]
Bereits an dieser Stelle drängt sich die Frage auf, ob das Hören auf den Menschen, das Eingehen auf seine Situation nicht doch von Thurneysen als eine Nebensache betrachtet wird. Es ist zwar positiv zu vermerken, daß er bereit ist, gleichzeitig auf den Menschen und auf das Wort Gottes zu hören.[28] Ob dieses Hören auf den Menschen schließlich auch im seelsorgerlichen Vollzug zugunsten einer menschenzentrierten Gesprächsführung zum Tragen kommt, wird sich noch erweisen müssen.

4) Das seelsorgerliche Gespräch

Für Thurneysen vollzieht sich die Seelsorge formal in Gestalt eines Gespräches.[29] Dieses Gespräch trägt zwar das Gewand eines profanen, alltäglichen Sprechens, unterscheidet sich aber von ihm dadurch, daß es ein Gespräch ist, das vom Worte Gottes herkommt und zu seiner Verkündigung in der Gemeinde hinführt.[30]
"Das Seelsorgegespräch verläuft sozusagen auf zwei Ebenen. Sein Stoff entstammt der allgemeinen menschlichen Lebenslage... aber dann geschieht es, daß im Verlauf des Gespräches selber diese zunächst sich darbietenden Gesichtspunkte in bestimmter Weise überboten werden durch die übergreifende Betrachtung aller Dinge, wie sie vom Worte Gottes her in Kraft tritt. Der Gegenstand, der zur Betrachtung steht, wird also im seelsorgerlichen Gespräche von seiner ihm eigenen Ebene weggenommen und hinübergerückt in das Licht des Wortes Gottes."[31]
Daran, daß Thurneysen das Seelsorgegespräch auf zwei verschiedenen Ebenen stattfinden läßt, zeigt sich, daß er an dem Gegenüber von Gott und Welt festhält. Auch im seelsorgerlichen Gespräch bleibt also das Göttliche das Göttliche und das Menschliche das Menschliche. Es kommt zu keiner Integration zwischen diesen beiden Wirklichkeiten, getreu dem Grundsatz Calvins: finitum non capax infiniti.
Die menschliche Frage wird zwar gehört, aber sie greift nicht über sich selbst hinaus, um die Antwort mitzugestalten. Es besteht keine Korrelation von Frage und Antwort. Die Frage kommt von unten, die Antwort von oben; sie steht in Christus schon bereit vor Beginn aller Zeiten. So wird das Gespräch nur deshalb geführt, um es an ihre Grenze und an die Grenze des Menschen zu bringen. Der Mensch soll den Schrecken des Gerichtes erleben,

um sich dann dem freisprechenden Worte Gottes zu öffnen.[32] "Das ganze Gespräch ist von Anfang an darauf gerichtet, daß es in ihm zu diesem Übergang komme."[33] Der "Übergang" oder "Bruch", von dem Thurneysen spricht, findet genau an der Stelle statt, wo das Hören auf den Menschen abgebrochen wird und das Zusprechen beginnt.
Dieses Gesprächsverständnis wirkt sich auch auf die Haltung des Seelsorgers aus. Dieser "beurteilt von vornherein alles als einer, der zwar nicht ein menschliches, dafür aber umso unzweideutiger das göttliche Vorurteil über allem menschlichen Geschehen kennt und davon lebt."[34] Thurneysen geht mit einem dogmatischen Vorverständnis an den Ratsuchenden heran. Er hat zwar in der diagnostischen Phase des Gespräches auf ihn gehört, stand mit ihm auf einer Ebene, aber sobald er mit dem Zuspruch des Wortes Gottes beginnt, verläßt er die Ebene des Gesprächspartners und stellt sich über ihn. Seelsorge wird zu einer "Einbahnstraße". Das Gespräch wird zu einem "Kampfgespräch", in welchem "um die Durchsetzung des Urteils Gottes zum Heil des Menschen gerungen wird."[35] Der in der Seelsorge Handelnde ist eigentlich nicht mehr der Seelsorger, sondern Gott selbst.[36] Die Funktion des Seelsorgers besteht in dieser Phase lediglich darin, das Wort Gottes verbal zu vermitteln.
Gottes Wort und Handeln scheinen bei Thurneysen als Größen an sich verstanden zu werden, die der menschlichen Vermittlung nicht bedürfen. Wo aber im Vollzug der Seelsorge die konkrete Haltung des Seelsorgers keine Beachtung findet, dort ist die Menschwerdung Gottes in Christus in ihrer letzten Konsequenz nicht erkannt und kann deshalb auch nicht in der Gestalt der lebendigen Beziehung zwischen den Seelsorgepartnern vergegenwärtigt werden.

5) Gemeinschaft in der Einzelseelsorge

Thurneysen geht davon aus, daß sich Seelsorger und Klient von sich aus nicht begegnen können. Diese Unmöglichkeit der Begegnung hat ihren Grund im Sündersein des Menschen, in seinem Getrenntsein von Gott.[37]
Auf die Frage hin, ob sich zwei Menschen nicht auf einer natürlichen menschlichen Ebene begegnen können, antwortet er: "Wohl begegnen wir einander im Sprechen, aber diese Begegnung stiftet noch keineswegs Gemeinschaft zwischen uns, sie führt zunächst nicht weiter als bis dahin, daß wir uns gegenübertreten... Das Miteinandersprechen ist vielmehr der Beginn und die Bekräftigung der Entdeckung, daß wir uns zunächst nicht verstehen."[38]
Das Gespräch führt nicht etwa Menschen zueinander; es ist vielmehr ein Instrument, wodurch die Gegensätze zwischen ihnen an den Tag kommen. Das Gespräch wird zum Ort, an dem der Mensch sich seiner Einsamkeit bewußt wird. Erst die Anrede Gottes durch sein Wort schafft die Möglichkeit zur Begegnung zweier Menschen.[39] Erst wo das Wort Gottes den Grund der Trennung zwischen den Menschen durch die Vergebung der Sünden beseitigt, wird Gemeinschaft möglich.
Auf die seelsorgerliche Situation angewendet heißt dies, daß es nur auf Grund eines Eingriffes durch Gottes Wort überhaupt zu einer Begegnung zwischen den Gesprächspartnern kommen kann.[40] Gemeinschaft ist also etwas, das von außen her gestiftet wird. Die Gesprächspartner wachsen nicht in eine gemeinschaftliche Beziehung hinein. Sie haben nichts Gemeinsames in sich selbst, das zu entdecken oder zu entwickeln wäre. Das Gemeinsame, das sie haben, ist etwas über ihnen Stehendes, über ihnen gemeinsam Errichtetes, nämlich das Wort Gottes. "Gemeinschaft der Heiligen" wird zur "Gemeinschaft am Heiligen."[41]

In seinen späteren Schriften ist Thurneysen bemüht, die zwischenmenschliche Beziehung der Seelsorgepartner mit Hilfe des Begriffs der Begegnung zu beschreiben.[42] Es steht bei ihm unverkennbar die Absicht dahinter, die menschlichen Voraussetzungen zur Herstellung von Gemeinschaft auf breitere Basis zu stellen.[43] Begegnung wird nun als Gesprächsvorgang aufgefaßt, wodurch Menschen sich näher kommen, sich gegenseitig öffnen, zuwenden, verschenken und dadurch verwandeln können.[44]

Dennoch hält Thurneysen daran fest, daß echte Begegnung und echte Gemeinschaft nur von außen, durch die Anrede Gottes zustandekommen kann.[45] Diese Anrede Gottes durch sein Wort läßt jede menschliche Begegnung zu etwas Vorläufigem werden, das zu überwinden und in das Licht der Begegnung und der Gemeinschaft mit Gott zu rücken ist. Echte Begegnung geschieht immer im Wort.[46]

Die menschliche Begegnung hat bei Thurneysen eine instrumentale Funktion, sie ist Mittel zu dem Zweck der Begegnung mit Gott.[47] Damit steht die menschliche Begegnung, die Gemeinschaft zwischen den Gesprächspartnern auf der natürlich menschlichen Ebene letztlich im Dienst der Verkündigung. Wobei Verkündigung nicht in der Begegnung, sondern jenseits der Begegnung stattfindet.
Die Gemeinschaft zwischen den Seelsorgepartnern wird nicht gepflegt, weil es ein menschliches Bedürfnis ist - es soll ja in der Seelsorge gerade nicht um das Wichtignehmen des Menschlichen, der menschlichen Fragen und Anliegen gehen -, sondern weil es ein Vorstadium zu der Gemeinschaft ist, die von Gott selbst gestiftet wird.
In der Frage nach der Gemeinschaft wiederholt sich das, was schon im Zusammenhang der Darstellung von Thurneysens Auffassung vom Wort Gottes zu beobachten war. So wie dort das Wort Gottes immer nur von und durch Gott selbst gesprochen werden konnte,

so kann auch hier Gemeinschaft immer nur echte Gemeinschaft sein, wenn sie von Gott selbst gestiftet ist. Der Mensch droht hier wie dort übergangen zu werden, sowohl in seinen Bedürfnissen als auch in seiner potentiellen Fähigkeit, Verantwortung für sich selbst zu übernehmen. Es hat den Anschein, als ob Seelsorge um Gottes und nicht um des Menschen willen betrieben wird. Der Pro-nobis-Charakter allen seelsorgerlichen Tuns wird nicht genügend berücksichtigt. Der Mensch scheint zur absoluten Abhängigkeit von Gott verurteilt zu sein.

6) Gemeinschaft in der Gemeinde

Thurneysen hat immer wieder hervorgehoben, daß Seelsorge im Raum der Kirche bzw. der Gemeinde geschieht.[48] In gewissem Sinne gehört für ihn die Seelsorge in die Gemeindelehre hinein.[49]

Die Gemeinde hat dabei eine doppelte Funktion. Einmal setzt die Seelsorge die Gliedschaft am Leib Christi voraus, und als solche darf sie von allen Gliedern der Gemeinde ausgeübt werden.[50] Zum anderen ist die Gliedschaft an der Gemeinde ein Ziel der Seelsorge.[51] Die Eingliederung in die Gemeinde geschieht zu dem Zwecke der Heiligung.[52] Die Funktion der Gemeinde als Stätte der Heiligung ist bei Thurneysen eng mit seiner Auffassung von Seelsorge als Kirchenzucht verbunden. Indem die Seelsorge bestrebt ist, den einzelnen in die Gemeinde einzugliedern, bekundet sie, daß sie den Menschen weiterhin begleiten möchte. In diesem Sinne ist Heiligung und Zucht eine seelsorgerliche Nacharbeit, wodurch der in der Einzelseelsorge vom Wort Gottes angesprochene Mensch in der Gemeinschaft der Gemeindeglieder weiterhin im Gehorsam gegenüber diesem Wort wachsen kann.[53]

Der Gemeinschaft kommt bei Thurneysen im Akt des seelsorgerlichen Vollzugs selbst nur eine geringe Bedeutung zu. Gemeinschaft spielt erst nachträglich, von dem Augenblick der Eingliederung des einzelnen in die Gemeinde an, eine Rolle, und zwar als Erhaltung und Vertiefung des einzelnen in der Gottesgemeinschaft.
Trotz der Bemühung Thurneysens, Rechtfertigung und Heiligung zu einer Einheit zu verbinden,[54] kann er es nicht vermeiden, daß sie auseinanderfallen. Rechtfertigung geschieht bei ihm in der Einzelseelsorge, ohne daß er die therapeutische Funktion der Gemeinschaft zwischen den Seelsorgepartnern erkannt hätte. Heiligung dagegen findet in der Gemeinde statt, wobei erst hier die Gemeinschaft eine Rolle zu spielen beginnt.

Wenn Thurneysen sagt, Seelsorge müsse "wieder zur Gemeinschaft hinführen",[55] dann zeigt es sich, daß er die Bedeutung der Gemeinschaft erkannt hat, sie aber nur als Ziel und nicht als Mittel der Seelsorge zu schätzen weiß. Er übersieht, daß schon die Einzelseelsorge ein Ort ist, an dem Gemeinschaft verwirklicht werden kann. Der Seelsorger kann nicht seine Gemeinschaft mit dem Ratsuchenden verweigern und ihn dafür an die Gemeinschaft der Gemeinde überweisen wollen. Die Gemeinschaft der Gemeinde und die Gemeinschaft mit Gott haben sich auch und gerade in der Beziehung zwischen den Seelsorgepartnern konkret zu ereignen. Nur insofern dies geschieht, ist Seelsorge als Verkündigung vertretbar, weil sie in diesem Fall 'fleichgewordene' Verkündigung ist, die in Wort und Tat vor sich geht.

D - OTTO HAENDLER[1]

1) Seelsorge und Verkündigung

Haendler geht vom Verständnis der Seelsorge als Verkündigung aus. Seelsorge ist für ihn, neben Predigt und Unterricht, eine selbständige Gestalt der Verkündigung der Kirche, und zwar indem sie die Aufgabe hat, das Evangelium "dem einzelnen in seiner besonderen Art und Lage nahe zu bringen."[2] Dadurch daß Seelsorge ihrer Gestalt nach Gespräch ist,[3] ist sie "spezialisierte Verkündigung"[4] bzw. "die ungebundenste und an Möglichkeiten des Verlaufs reichste Form der Verkündigung."[5]
Ihren Inhalt[6] und ihren Auftrag bekommt die Seelsorge aus der Offenbarung. Sie ist es, die der Seelsorge ihren geistlichen Charakter verleiht[8] und sie von einem profanen Gespräch unterscheidet.[9] Theologie und Seelsorge haben die Aufgabe, das Bewußtsein wachzuhalten, daß der Mensch sich nur in der universalen Einordnung in die Offenbarungswahrheit zu verstehen vermag.[10]
So hat die Verkündigung in der Seelsorge die Funktion, Inhalte oder Gehalte der Offenbarung zu vermitteln[11] bzw. den einzelnen auf den Einbruch der Offenbarung vorzubereiten und ihr den Weg zu ebnen.[12]

2) Seelsorge und Mensch

Ebenso nachdrücklich wie die Betonung des Extranos-Charakters des zu vermittelnden Inhaltes christlicher Seelsorge, akzentuiert Haendler die Notwendigkeit der Berücksichtigung der menschlichen Situation, in die die objektiven Heilswahrheiten hineingesprochen werden sollen. Seelsorge kann nur dann ihre Aufgabe erfüllen, "wenn sie zutreffend in die Situation der Gegenwart und in die

des einzelnen in ihr hineingesprochen wird."[13] Es ist ebenso notwendig, die Offenbarung zu kennen wie die Seele, die sie aufnehmen soll.[14]

Aus dem Wissen um die Notwendigkeit einer rechten Menschenkenntnis heraus, weiß Haendler die psychologischen und tiefenpsychologischen Kenntnisse zu schätzen. Indem die Seelsorge die Menschenkenntnis voraussetzt, setzt sie zugleich die Kenntnisse der Psychologie voraus.[15] Die Seelsorge hat die Aufgabe, allen Voraussetzungen zu ihrer Wirksamkeit gerecht zu werden; dazu gehört es die psychologische Differenzierung als ein Stück des Weges zum Ziel zu erkennen.[16]
Grundlage der Seelsorge ist allerdings nicht das Menschenverständnis der Psychologie, sondern die biblische Anthropologie.[17] Die Kernaussage der biblischen Anthropologie ist, daß der Mensch "bereits im Ansatz seiner Existenz ... auf Gott bezogen" ist.[18] Gott ist die Mitte, aus der heraus allein der Mensch sich und den Sinn seiner Existenz verstehen kann.[19] Anthropologische Grundlage der Seelsorge ist somit "die entschlossene Ausrichtung des Menschen auf Gott als Grundlage seiner Existenzverwirklichung."[20] Die Hinwendung zum lebendigen Gott ist die Ur- und Grundfrage allen Seins und Gedeihens.[21]
Aufgabe der Seelsorge ist es daher, dem Menschen die Augen dazu zu öffnen, damit er seine Einzelnot in das Ganze einordnet, d.h. daß er sie im Zusammenhang mit der Gottesfrage zu sehen imstande ist und sich der Verkündigung der Gnade Gottes öffnet.[22] Alle negativen Momente des Lebensgefühls wie Lebensangst, Lebensüberdruß, Lebensleere, Sinnlosigkeit des Daseins wurzeln in dem Mangel an metaphysischem Halt und Gewißheit.[23]

3) Seelsorge als Glaubenshilfe

Für Haendler stellt sich die Grundfrage menschlichen Lebens als Frage nach Gott. Die Lösung dies

Frage ist wiederum nur im Zusammenhang der Lösung der Glaubensfrage zu suchen. Das Eingehen auf die Glaubensfrage ist das rechte Eingehen auf das Bedürfnis des Betreuten.[24] Will die Seelsorge wirklich Lebenshilfe sein, die die ganze Existenz des Menschen einschließt, dann muß sie "zentrale Hilfe" sein, und das bedeutet, daß sie den Menschen vom Glauben aus zu erneuern bestrebt sein muß.[25] Je mehr die Seelsorge "geistliche Wirklichkeit erschließt, um so stärker überzeugt sie und um so hilfreicher ist sie."[26] Der Glaube befreit den Menschen zu einer positiven Einstellung zum Leben und zu einer Neubelebung der eigenen Kraft aus der Kraft Gottes heraus.[27] Er ordnet das Leben bis in die Äußerlichkeiten hinein[28] und ist deshalb nicht nur "eine Zugabe zur Existenz, sondern eine Kategorie der Existenz."[29]
Haendler ist sich dessen bewußt, daß Glaubenshilfe als Aufdrängen eines Überbaus von dem durch Autonomiestreben gekennzeichneten modernen Menschen empfunden werden kann.[30] Zum anderen weiß er, daß die Theologie der Gefahr ausgesetzt ist, sich eines Dogmatismus schuldig zu machen, der das Problem der Übertragbarkeit von Offenbarungsgehalten nicht in seiner ganzen Tiefe erfaßt hat und deshalb dem Menschen in seiner spezifischen Situation nicht gerecht werden kann.[31] Die Seelsorge hat nur dann eine Chance, wenn sie darauf verzichtet, Menschen überreden und ihnen etwas aufdrängen zu wollen; stattdessen sollte sie die Möglichkeit bieten, daß Menschen zur Erfahrung einer Wirklichkeit gelangen, die sie von innen heraus erneuert.[32] Dies kann nur dann geschehen, wenn die allgemeinen und die persönlichen Daseinsfragen dem Menschen nicht in "prinzipiellen Erwägungen", sondern im "konkreten und betroffenen Erleben" deutlich werden.[33] Seelsorge

ist immer echtes Erleben.[34] Sie darf nicht dabei stehen bleiben, zum Verstehen einer Lehre zu verhelfen; sie muß ebenfalls auf das Erleben der in der Lehre enthaltenen Wirklichkeit hinsteuern.[35]

4) Seelsorge und Gemeinschaft

Im Zusammenhang mit der Behandlung der Frage nach dem Erleben von Glaubenswahrheiten kommt Haendler auf die Gemeinschaft zu sprechen. Soll es dazu kommen, daß der Mensch über das Verstehen der Lehre hinaus zu dem Erleben der Glaubenswirklichkeit durchstößt, dann bedarf er der Gemeinschaft mit anderen Menschen. Denn die Gemeinschaft "stellt den einzelnen nicht nur als Person heraus, sondern sie nimmt ihn zugleich auf und trägt ihn mit ihrer größeren Kraft."[36] Die Seelsorge hat also zu berücksichtigen, daß es zum Wesen des Menschen gehört, daß er in Gemeinschaft lebt.[37] Deshalb muß sie imstande sein, den einzelnen in ein größeres Gemeinschaftsgefüge aufzunehmen und sich dadurch in ihrer Tragfähigkeit zu legitimieren.[38] Und hier bietet sich die Kirche als geeignete Instanz an, um das fehlende Gefühl des Rückhaltes und des Beheimatetseins wett zu machen.[39] "Die Kirche birgt, weil sie die Gnade und die Verheißung Gottes bringt." Die Seelsorge kann auf das vorhandene Bewußtsein der Zugehörigkeit zur Kirche aufbauen, sie muß aber darüber hinaus zum Erfahren der Kraft der Glaubensgemeinschaft weiterführen.[41] Dabei wird Kirche als die Gemeinschaft derer verstanden, die aus dieser konkreten Glaubenskraft leben.[42] Ziel der Seelsorge ist es darum, den einzelnen "in die gelebte kirchliche Gemeinschaft" hineinzuführen.[43] Dabei ist Haendler sich dessen bewußt, daß die Ermunterung zur Teilnahme am Gottesdienst nicht ausreicht. "Sie muß gestützt sei

von einem Doppelten: der Einführung in lebendige, überschaubare kirchliche Kreise, die zumal in großen Gemeinden der konkrete Ausdruck der Kirchgemeinde sind, und der Erziehung zu der kultischen Durchdringung des Tageslebens, in der die kirchliche Gemeinschaft im eigenen Hause erlebt wird."[44]

Das Verhältnis des einzelnen zu der Gemeinschaft bestimmt Haendler aus der 'soziologischen Aussage der biblischen Anthropologie' heraus und kommt dabei zu der Erkenntnis, daß sich Gemeinschaft und Einzelwesen "wirklich und ständig ergänzen, daß weder der einzelne der Gemeinschaft noch die Gemeinschaft dem einzelnen prinzipiell oder praktisch geopfert werden darf."[45] Ergänzt und zugleich relativiert wird diese Aussage durch die Betonung der Tatsache, daß die Selbständigkeit des einzelnen und seines Gewissens in der biblischen Anthropologie sehr stark herausgehoben wird.[46] So befürwortet Haendler die Hingabe des einzelnen an die Gemeinschaft in dem Bewußtsein, daß dies für ein fruchtbares Leben sowohl des einzelnen als auch der Gemeinschaft notwendig ist. Aber die letzte Erfüllung findet das Individuum erst in der Gemeinschaft mit Gott, vor dem letzten Endes der einzelne und die Gemeinschaft stehen und von dem sie gerichtet, ausgerichtet und geheiligt werden.[47] "Erst vor Gott und in ständiger Gemeinschaft mit ihm" wird der Mensch ganz zur "Person", ganz zum "Ich".[48] Nur aus der Gemeinschaft mit Gott heraus ist der Mensch imstande, echte Gemeinschaft mit seinem Mitmenschen einzugehen.[49]

Zuletzt sei danach gefragt, wie sich bei Haendler das Verständnis von Gemeinschaft konkret auf die Beziehung Seelsorger-Klient auswirkt. Für ihn hat sich das seelsorgerliche Gespräch an dem Prinzip der Liebe zu orientieren. Unter Liebe versteht er die Bereitschaft des Seelsorgers, sich mit dem

Betreuten zu identifizieren, seine Anliegen von innen her mitzuleben und in Gemeinschaft mit ihm Wege zu finden, die er alleine nicht zu finden vermag.[50] Ferner findet die Gemeinschaft mit dem Betreuten darin ihren Ausdruck, daß der Seelsorger bereit ist, bis in die Tiefe der Person mit hineinzusteigen. Das Eingehen auf seine Tiefenperson hält Haendler für die "eigentliche Medizin" für den heutigen Menschen, weil sie seine verborgene Isolierung aufhebt und es ihm, aus der Gemeinschaft mit dem Seelsorger heraus, ermöglicht, sein Leben neu zu gestalten.[51] Die Gemeinschaft kann sich beispielsweise bei einem mit Schuld belasteten Menschen in der "Gemeinsamkeit der Schuld" äußern.[52] Diese befähigt zur Herstellung echter Gemeinschaft, die wiederum den Weg zu der Vermittlung einer Vergebung ebnet, die "gar nicht immer ein ausdrücklicher Akt, vielmehr eine ständige, womöglich selbstverständliche Haltung" voraussetzt.[53]
Bei all diesen Formen der Gemeinschaft zwischen Seelsorger und Klient geht es Haendler immer um ein und dasselbe: um Glaubenshilfe, um Verkündigung der "überpersönlichen und übermenschlichen Botschaft von dem lebendigen Gott."[54] "Die Gegenwart des Seelsorgers soll erschließen für die Welt der Offenbarung."[55]

5) Ergebnis und Kritik

Haendler setzt sich mit der Frage auseinander: Wie kann der Inhalt der Offenbarung an den Menschen gebracht werden, so daß er ihn akzeptieren und zur Grundlage seiner Existenz machen kann? Mit anderen Worten: Wie kann man in der Seelsorge dem Auftrag der Verkündigung und gleichzeitig der menschlichen Situation gerecht werden, ohne Schmälerung des Verkündigungsinhaltes und ohne

Verlust an Wirklichkeitsnähe? Dieses Anliegen kommt einerseits darin zum Ausdruck, daß Haendler den objektiven Charakter der Offenbarungsbotschaft bzw. der Wahrheit betont. Davon leitet er den Verkündigungsauftrag der Seelsorge ab als einen besonderen Auftrag, der die Wirklichkeit Gottes transparent machen soll. Andererseits betont er mit gleichem Nachdruck die Notwendigkeit, die menschliche Situation, in der der "Einbruch der Offenbarung" stattfinden soll, zu berücksichtigen. Hierhin gehören alle jene Äußerungen, die die psychologische Grundlage der Seelsorge hervorheben, als auch solche, die vor der Gefahr des Dogmatismus warnen und von der Notwendigkeit des Erlebens christlicher Wahrheiten handeln. In der Spannung von Gehalt und Gestalt der Verkündigung, von Treue zum Inhalt der Offenbarung und ihrer angemessenen Weitergabe, letztlich in der Spannung von Gott und Welt bewegt sich das Denken Haendlers. So ist es zwar richtig gesehen von D. Rössler, daß Haendler sich am Grundthema "Seelsorge als Verkündigung" orientiert und es erweitert.[56] Aber diese Erweiterung besteht nicht nur darin, daß er um die konkrete Verarbeitung dessen bemüht ist, was in der Verkündigung geschieht (so Rössler), sondern daß er wie kein anderer vor ihm um die angemessene Form der Verkündigung ringt. Es geht ihm vorwiegend um das Problem der Übertragbarkeit der Wahrheit. Und die Art und Weise, wie er sich dieser Frage stellt, konstituiert das eigentlich Neue gegenüber der Thurneysenschen Konzeption. Hatte sich Thurneysen dadurch profiliert, daß er das "Daß" der Verkündigung in der Seelsorge herausgehoben hat, so geht es Haendler primär um das "Wie" der Verkündigung. Von dieser Grunderkenntnis her sind seine Äußerungen zu der Frage nach der Gemeinschaft in der Seelsorge zu verstehen. Der Gemeinschaftsaspekt wird von der theologisch-seelsorgerlichen Gesamtkonzeption abgelei-

tet, die in der Offenbarung gründet. Die Offenbarungsinhalte werden durch den Glauben angenommen. Dieser Glaube führt zur Gemeinschaft mit Gott. Die Glaubensgemeinschaft mit Gott findet wiederum ihren Ausdruck in der Gemeinschaft zwischen den Kirchenmitgliedern untereinander und in der Gemeinschaft zwischen Seelsorger und Klient. Der Glaube bildet dabei die Brücke zwischen der Offenbarung und dem Menschen bzw. zwischen Gott und Welt. Auf Grund des Glaubens kommt es also zu der Gemeinschaft mit Gott, zu der Gemeinschaft in der Kirche und zu der Gemeinschaft zwischen den Seelsorgepartnern.

Was die Verwirklichung von Gemeinschaft in der Kirche betrifft, scheint es fraglich zu sein, ob die Kirche tatsächlich - zumindest in den traditionellen Formen ihrer Gemeinschaftsverwirklichung, wie Haendler sie vor Augen hat (Gottesdienst, Interessenkreise und Hausgemeinschaft) - imstande ist, das Maß an Rückhalt, Geborgenheit und Heimatgewißheit zu vermitteln, wonach sich der moderne Mensch sehnt. Daraus folgt die weitere Frage, ob man es mit gutem Gewissen dabei belassen kann, die Eingliederung in die kirchliche Gemeinschaft als Ziel der Seelsorge zu postulieren. Dies wird um so fraglicher, wenn man bedenkt, daß bei Haendler fast jede Spur einer seelsorgerlichen Verantwortung der Kirchenmitglieder untereinander fehlt, wie sie sich etwa in der Form von seelsorgerlichen Gruppen verwirklichen ließe.
Daß dies so ist, hängt wohl damit zusammen, daß Haendler zu stark die Selbständigkeit des einzelnen vor Gott betont, ohne daß dabei der Gemeinschaftsaspekt des christlichen Glaubens genügend zum Tragen kommt. In der Tat machen sich individualistische Züge in seiner Seelsorgeauffassung deutlich bemerkbar: formal, indem er fast ausschließlich von Seelsorge an dem einzelnen spricht

und inhaltlich, indem es dabei primär um die Beziehung dieses einzelnen zu Gott geht.
Für die Verwirklichung von Gemeinschaft zwischen Seelsorger und Klient hat Haendler konkrete Formen vor Augen. Es sei etwa an die Schuldgemeinschaft der Seelsorgepartner oder an die von ihm geforderte tiefe Anteilnahme des Seelsorgers an den Problemen seines Klienten erinnert. Auf der anderen Seite ist zu fragen, inwiefern die Gemeinschaft der Seelsorgepartner nicht dadurch beeinträchtigt wird, daß er den Seelsorger als "Repräsentant des über alles Erhobenen"[57] versteht, der für die Welt der Offenbarung erschließen soll. Schafft die Betonung der 'Priesterlichkeit' des Seelsorgers nicht notwendigerweise einen Abstand zum Klienten, der die Gemeinschaft zwischen ihnen in einem unnötigen Maße erschwert? Der Auftrag des Seelsorgers, wie Haendler ihn versteht, die überpersönliche Botschaft an den Menschen heranzubringen, ergibt noch keinen Grund, den Träger der Botschaft über seinen Mitmenschen zu erheben. Im Gegenteil: um des Auftrages willen sollte er sich, der Menschwerdung Gottes in Christus gleich, menschlich und partnerschaftlich auf derselben Ebene seines Gegenübers bewegen.

E - ALFRED DEDO MÜLLER und ADELHEID RENSCH

1 - ALFRED DEDO MÜLLER

a) Allgemeine Orientierung

Müller geht von der Erkenntnis aus, daß es sich in allen Arbeitsgebieten der Kirche um menschliche Grundprobleme bzw. um Grundfragen der menschlichen Existenz handelt.[1] Für ihn kann es in der kirchlichen Praxis immer nur darum gehen, die theologischen Aspekte zusammen mit den anthropologischen und kosmologischen Aspekten zu sehen; das theologische Problem ist immer zugleich ein anthropologisch-kosmologisches.[2] Deshalb sieht Müller die kirchliche Praxis sowohl auf das Reich Gottes, als auch auf die Welt bezogen.[3] Und indem das kirchliche Handeln auf das Reich Gottes bezogen ist, ist auch seine Bezogenheit auf die Welt begründet.[4] Die Verkündigung der Kirche hat sich demzufolge gleichzeitig an der Wirklichkeit Gottes, als auch an der Wirklichkeit des Menschen zu orientieren.[5] "Für die christliche Theologie sind Reich Gottes und Welt, sind Gott und Welt unauflösbar aufeinander bezogen."[6]

Dieser Ansatz Müllers führt in der Seelsorge zu einer Aufgeschlossenheit gegenüber den menschlichen Fragen und Nöten. Das Kriterium echter Seelsorge liegt für ihn gerade in der Totalität, mit der sie den ganzen Menschen, einschließlich seiner leiblichen Nöte umfaßt.[7] Er versteht die Seelsorge als eine Form von Antwort auf die vom Leben des Ratsuchenden selbst gestellten konkreten Fragen.[8] "Die Frage ist der Sache immanent."[9] Menschliches Fragen und göttliche Antwort stehen somit in Korrelation. Die menschliche Frage wird nicht ignoriert, sondern in die Frage Gottes, in seine "alle Wirklichkeit umfassende, in alle Wirklichkeit einbrechende, alle Immanenz sprengende, alle

Wirklichkeit durchwirkende und erfüllende Herrschaft Gottes"[10] mit hineingenommen. Müller nennt diese Orientierung an der menschlichen Wirklichkeit "theologischen Realismus".[11] Dieser Realismus zeichnet sich durch seine anthropologische Konkretheit aus, d.h. er zielt auf den wirklichen Menschen ab, läßt aber gleichzeitig keine Illusion über diesen Menschen zu. Denn er ist zugleich an der Wirklichkeit Gottes orientiert und verhindert dadurch die Vergötzung des Menschen.

Mit diesem Ansatz schafft sich Müller die Voraussetzung für eine positive Haltung gegenüber der Psychologie.[12] Er ist bereit, alle psychologisch aufweisbare Tatbestände ernst zu nehmen und anzuerkennen, ohne jedoch den Unterschied zwischen psychologischem und biblischem Menschenbild zu verwischen.

Letzte Erkenntnis des Menschen ist für Müller nur im Glauben möglich. Mit Paulus und Luther vertritt er die Ansicht, daß der Glaube das menschliche Erkenntnisvermögen erweitert und vertieft.[13] Die letzte Tiefe des menschlichen Wesens ist nur dort erkannt, wo "es" in ihm glaubt.[14] So unterscheidet sich die christliche Seelsorge von der säkularen Psychotherapie dadurch, daß "sie den Menschen erst da verstanden und erst da heilbar weiß, wo er in seinem Glauben verstanden und in seinem Glauben geheilt ist."[15]

b) Seelsorge als Glaubenshilfe

Die Orientierung an der menschlichen Wirklichkeit muß sich für Müller nach zwei Seiten hin auswirken: Einmal dahin gehend, daß "der wirkliche Mensch in der ganzen Einmaligkeit seiner Anlagen und seines Schicksals und in der ganzen unverfügbaren Unmittelbarkeit seines Lebensgefühls"[16]

von dem seelsorgerlichen Handeln der Kirche erfaßt wird. Dies ist der "anthropologische Sinn der Seelsorge".[17] Zum anderen, indem damit Ernst gemacht wird, daß der Mensch "in einer Fülle von Weltbeziehungen" steht,[18] und daß die menschlichen Probleme gestörten Weltbeziehungen entstammen.[19] Dies ist der "kosmologische Sinn der Seelsorge".[20]

Sind die Wirklichkeitsbereiche abgesteckt, in denen der Mensch sich bewegt und die Dimensionen seines Daseins erkannt, in denen er erfaßt werden muß, dann stellt sich die Frage, welche Möglichkeiten zum Verständnis des Menschen sich dem Seelsorger eröffnen. Wie schon oben erwähnt, reichen die psychologischen Erkenntnismöglichkeiten nicht aus, um ein wahres Menschenbild zu gestalten. Es bedarf einer prophetischen Sicht des Menschen, die ihn geistlich, mit erleuchtetem Auge sieht und so mehr wahrnimmt, als das menschliche Normalbewußtsein imstande ist zu sehen.[21] Der Mensch muß "im Lichte und unter dem Urteil Gottes gesehen werden... nach Möglichkeit so, wie Gott ihn sieht. Der Mensch ist ... als Gottes Geschöpf ein so tiefes Geheimnis, daß er nur von Gott erkannt wird."[22]

Soll es aber dem Seelsorger gelingen, einen Menschen zu verstehen, so muß er mit Hilfe des Geistes Gottes, der alle Dinge erforscht, bis in die innerste Mitte des Wesens seines Betreuten vordringen, wo 'es' in ihm glaubt, woran er mit seinem Herzen hängt.[23] "Die Erkenntniskraft reicht immer nur so weit, wie der Glaube reicht."[24]

Müller vertritt also die Auffassung, daß die Quelle aller seelischen Not und aller menschlichen Verwirrung in einem gestörten Gottesverhältnis zu suchen ist. "Die Weltfrage kann nur von der Gottesfrage her gelöst, die Weltbeziehungen können nur von der Gottesbeziehung her durchsichtig ge-

macht und geordnet werden."[25] Die Frage nach dem Gottesverhältnis eines Menschen ist wiederum eine Frage des Glaubensverhältnisses dieses Menschen. Und insofern stellt sich die seelsorgerliche Aufgabe für Müller als Glaubens- und Lebenshilfe.[26] Alle Gesundung des inneren und des äußeren Lebens hängt von der richtigen Lösung der Glaubensfrage ab.[27] So kommt es bei Müller zu folgender Definition von Seelsorge: "Seelsorge ist die in der Nachfolge Christi begründete Glaubens- und Lebenshilfe, die dem einzelnen zu persönlicher Erfüllung, zur Eingliederung in den Leib Christi und zur Bewährung in allen Fragen der Weltdeutung und Weltordnung verhelfen will."[28]

c) Der Vollzug der Seelsorge

Steht fest, daß Seelsorge vor allem Glaubenshilfe ist, so ist die Frage zu untersuchen, wie sich dieses Seelsorgeverständnis auf ihren praktischen Vollzug auswirkt.
Müller distanziert sich von den kerygmatischen Seelsorgern, weil er den Begriff der Verkündigung für sein Verständnis von Seelsorge für zu eng hält.[29] Für ihn liegt die Gefahr darin, "daß man das ureigene lebendige Reden Gottes, in dem durchaus immer auch 'Tat' und 'Geheimnis' Gottes wirksam sind, mit der einen Form der menschlichen Weitergabe, nämlich der 'Verkündigung' in der Predigt, identifiziert oder dieser unter allen menschlichen Vermittlungsformen wenigstens Monopolcharakter verleiht, so die Seelsorge intellektualisiert und homiletisiert - und damit den Begegnungscharakter des Wortes Gottes in Frage stellt."[30] Es geht in der Seelsorge nicht nur um das Aussprechen einer Botschaft, sondern um ihren Vollzug.[31] Es handelt sich dabei um das Mysterium der Menschwerdung Gottes, um die Fleischwerdung des Logos, ja, letzten Endes um Begegnung mit

Gott.[32] Die Herstellung einer unmittelbaren Beziehung des einzelnen mit Gott gilt als das Ziel aller Seelsorge.[33]
Müllers Betonung des seelsorgerlichen Aspektes der Begegnung mit Gott bzw. der Beziehung zu Gott hängt mit seinem Verständnis von Seelsorge als Glaubenshilfe zusammen. So ist auch sein Verständnis vom seelsorgerlichen Gespräch[34] von der Glaubensfrage mitbestimmt. Müller hält es für möglich, daß sich im Gespräch "eine der Naturformen menschlicher Begegnung",[35] zwei Menschen begegnen und aus ihrer Einsamkeit heraustreten können. Die Schwierigkeit ist allerdings darin zu sehen, daß es "allen Gefährdungen ausgesetzt (ist), die in der menschlichen Natur und in der menschlichen Lage enthalten sind."[36] Deshalb soll sich das seelsorgerliche Gespräch durch Inhalt und Haltung aus der Fülle unüberschaubarer Möglichkeiten herausheben: inhaltlich, indem es in ihm um die Glaubensfrage geht, und haltungsmäßig, indem der Seelsorger durch sein Handeln zu der Klärung der Glaubensfrage beiträgt. Das seelsorgerliche Gespräch lebt von dem Bewußtsein, daß dem Menschen nur dann geholfen ist, wo er in seinem Glaubensleben zu gesunden beginnt.[37]
Dieser den Menschen erneuernde Glaubensakt hat innerhalb der Kirche stattzufinden. Seelsorge ist eine der Formen der Verwirklichung der Kirche.[38] Nur wo die Seelsorge aus der Ekklesiologie heraus verstanden wird, ist dem Individualismus, der den einzelnen auf sich zurückwirft und religiös einsam macht, sinnvoll entgegenzuwirken.[39]
Dieser Kirchenbegriff ist vom Gedanken des Leibes Christi geprägt.[40] Erst die Gliedschaft am Leibe Christi schenkt dem Menschen "eine sonst nicht erfahrbare Nähe zu Gott, ein neues Selbstverständnis und ein neues Verhältnis zur Welt und zu menschlicher Gemeinschaft und Geschichte."[41] Die

Frage nach der menschlichen Gemeinschaft ist für Müller nur im Zusammenhang eines Kirchenbegriffes, der vom Gedanken des Leibes Christi getragen ist, zu lösen. Erst durch die Zugehörigkeit zum Leib Christi ist der Mensch dazu befähigt, zu sich selbst und zu seinem Mitmenschen zu finden und eine wahre Gemeinschaft mit ihm einzugehen.[42]

d) Ergebnis und Kritik

Müllers Seelsorgeverständnis ist von seinem Glaubensverständnis abzuleiten. Er beschreibt den Glaubensakt als "diejenige menschliche Grundfunktion, in der die seinsmäßige Beziehung des Menschen zu Gott sich seelisch realisiert."[43] Er ist für ihn ein existentieller Akt, mit dem die persönliche Existenz steht oder fällt und zugleich der Prüfstein, an dem es sich entscheidet, woran das menschliche Herz hängt.[44] Folglich entscheidet die Glaubenshaltung eines Menschen darüber, wie er sich gegenüber Welt und Mitmensch verhält. "Wie ein Mensch und woran ein Mensch glaubt, davon hängt der Charakter aller seiner Beziehungen zum Menschen und zur Welt ab."[45]
Diese Auffassung Müllers hat weitreichende Folgen für die Frage nach menschlicher Gemeinschaft in der Seelsorge. Prinzipiell gilt, daß sämtliche Bedürfnisse des Menschen, sofern überhaupt von ihnen die Rede ist, auf ein Grundbedürfnis reduziert werden, nämlich auf das Glaubensbedürfnis. Offele[46] spricht in diesem Zusammenhang mit Recht davon, daß das Glaubensbedürfnis für Müller so etwas wie ein "Urbedürfnis" des Menschen ist.

Ein Problem taucht dort auf, wo er den Glauben allzu individualistisch, als ein persönliches Verhältnis des einzelnen zu Gott auffaßt, ohne die soziologischen Aspekte, die für das Werden des Glaubens eine Rolle spielen, mit zu berücksichtigen. Dadurch kommt der Mensch in der Seelsorge zu

einseitig als einzelner in seiner Beziehung zu Gott in Betracht. Aus diesem Grunde ist bei ihm verhältnismäßig viel von Begegnung mit Gott und wenig von Begegnung mit dem Menschen die Rede.

Auch dort, wo Müller von der Eingliederung des einzelnen in den Leib Christi als Ziel der Seelsorge spricht, ist nicht zu übersehen, daß dieser Eingliederung ein Glaubensakt des einzelnen vorauszugehen hat. Dadurch kommt es wiederum dazu, daß der Weg in die Gemeinschaft des Leibes Christi über einen isolierten Akt des einzelnen führt. Gemeinschaft wird dabei nur als Ziel, aber nicht als Mittel der Seelsorge gewürdigt. Daß schon der Weg zur Gemeinschaft bzw. zur Eingliederung in den Leib Christi gemeinsam beschritten werden kann, daß schon in der Beziehung Seelsorger-Klient etwas von der Gemeinschaft der Glieder des Leibes Christi zu verwirklichen ist, davon ist bei Müller nicht die Rede.

2 - ADELHEID RENSCH

Die Position, die Rensch in ihrem Buch "Das seelsorgerliche Gespräch"[47] vertritt, unterscheidet sich, zumindest was den theologischen Ansatz betrifft, kaum von dem ihres Lehrers A. Dedo Müller. Es scheint so, als ginge es ihr gar nicht darum, sich mit dem Werk ihres Meisters kritisch auseinanderzusetzen, sondern eher darum, es durch praktische und methodische Hinweise zu ergänzen.[48] Wo Rensch allerdings einen Schritt weitergeht und das Werk Müllers vertieft, ist auf dem Gebiet der Psychologie, sowohl in ihrer Bedeutung für die Seelsorgetheorie, als auch in ihrer praktischen Anwendung im Umgang mit dem Menschen. Den Beitrag auf diesem Gebiet kritisch zu untersuchen, würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit überschreiten.[49] Es ist deshalb vorzuziehen, sich vorwiegend mit einem

Aufsatz von Rensch auseinanderzusetzen, in dem sie sich ausdrücklich mit der Frage nach dem menschlichen Bedürfnis nach Gemeinschaft beschäftigt.[50]

a) Darstellung des Befundes

Rensch versucht zu Beginn, die gesellschaftlichen Faktoren aufzuzeigen, die zum Phänomen Kontaktmüdigkeit bzw. Kontaktsehnsucht führen. Sie behauptet, die Technik habe "mit der allgemeinen Beschleunigung des Lebens- und Arbeitstempos zur Schnellebigkeit und damit zu einem Schwund der personalen Begegnungen geführt, zugleich aber - durch die Zentralisierung großer Menschenmassen in Wohn- und Arbeitsstätten - zu einer Überbeanspruchung durch Oberflächenkontakte."[51] Der moderne Mensch habe sich daran gewöhnt, "um die Vielfalt der Begegnungen möglichst rasch und reibungslos bewältigen zu können", den Mitmenschen nur "in den geforderten Sachzusammenhängen zu sehen" und mit Hilfe eines "Systems von Umgangsformen" mit ihm zu verkehren.[52]
Diese Art des Umgangs miteinander führt notwendigerweise zu einer Verschärfung der Oberflächlichkeit menschlicher Beziehungen, so daß nur noch der "Lastcharakter der Kontakte" empfunden wird.[53] "Die Fülle der nervösmachenden Reize und seelischen Beanspruchungen" stehen in einem Mißverhältnis zu dem "seelisch-geistigen Gewinn, den menschliche Beziehungen im Empfangen und Geben schenken können."[54] Es ist geradezu ein Symptom unserer Zeit, daß der Mensch zwischen "habitueller Kontaktmüdigkeit" einerseits und "Sehnsucht nach echter Begegnung" andererseits schwankt. Diese Situation ergibt sich "aus einer Überfülle an zugemuteten 'unpersönlichen' Oberflächenkontakten im Verhältnis zu einem Mangel an bereichernden personalen Tiefenkontakten."[55] Im weiteren Verlauf ihrer Aus-

führungen sucht Rensch nach den Gründen, die zu dieser Situation geführt haben und meint, daß die tieferen Bedingungen für die gestörten Formen menschlicher Kommunikation bei dem Menschen selbst bzw. in seiner Fehlsamkeit zu finden seien.[56] "Menschenmüdigkeit - tiefer gesehen - ist danach Entmutigung, Resignation in Bezug auf die positive Gestaltung mitmenschlicher Beziehungen und die Wandlungsbereitschaft des Menschen überhaupt."[57] Diese Unfähigkeit zur Gestaltung von positiven und echten Beziehungen ist Ausdruck einer eingeschränkten Liebesfähigkeit, was wiederum Folge einer schicksalhaften "Unterernährung an Liebe und Anerkennung" ist.[58] "Menschenmüdigkeit ist ein Leiden an mangelnder Fähigkeit zur Agape."[59]

Das Problem des Menschen besteht für Rensch darin, daß er sich seiner Unfähigkeit zur Liebe nicht bewußt ist und meint, er könne den Bedarf an Liebe selbst abdecken. Die Wurzel des ganzen Konflikts ist also in einem falschen Selbstverständnis des Menschen zu suchen.[60] "In einem Glaubensirrtum also, im Glauben an den Menschen, wäre die strukturell nicht weiter zurückführbare, letzte Bedingung der Menschenmüdigkeit wie der Kontaktsehnsucht zu sehen."[61]

Es fehlt dem Menschen "die Möglichkeit zur Erneuerung in einer Macht, deren Herz größer ist als das menschliche Herz, zur Erneuerung in einer unerschöpflichen Quelle der Liebe."[62] Die seelsorgerliche Hilfe muß also darin bestehen, "den Glauben an den Menschen in einen Glauben an Gott zu wandeln und dem Ermüdeten den dauernden Anschluß an die lebenspendende Quelle zu ermöglichen."[63]

Im zweiten Teil ihres Aufsatzes[64] geht Rensch darauf ein, das Glaubensverhältnis zu Gott, als die angemessene Form des Umganges mit dem Problem menschlicher Kontaktlosigkeit und Kontaktsehnsucht,

inhaltlich näher zu bestimmen. Sie bekräftigt noch einmal die Notwendigkeit, daß der Mensch mit Nüchternheit die Grenzen seiner Kontaktfähigkeit erkenne, um sich von hier aus eine neue Basis für das "Ruhen und Sich-erneuern-lassen in Gott" zu verschaffen.[65]

Der Seelsorger kann es anderen "nicht oft genug bezeugen, daß wir in Gott das Verständnis, den Trost, die Freude und Liebe finden, die wir vom begrenzten Menschen nicht mehr erwarten dürfen..."[66] Will der Seelsorger jedoch wahrhaftig und glaubwürdig in diesem Anliegen bleiben, so muß er selbst die Pflege der Gemeinschaft mit Gott praktizieren. Je vielfältiger die Kontaktansprüche und Erwartungen an ihn sind, desto mehr bedarf er "der äußeren und inneren Abgeschiedenheit, der einsamen Partnerschaft mit Gott."[67] Als Möglichkeit der Verwirklichung dieses Bedürfnisses schlägt Rensch sowohl den Gottesdienst, das Gebet und die Bibelmeditation vor, als auch die "Zweisamkeit oder Gemeinschaft im kleinsten Kreis."[68] "Wer sein ausgepumptes Herz wieder füllen läßt von der Liebe Gottes, die nie schläft und schlummert, immer gegenwärtig ist, zu jeder Zeit sich anrufen läßt, tröstet, heilt, vergibt, empfängt an den Grenzen seines Kontaktvermögens wieder neue Kräfte zu tragfähiger, geduldiger, ichüberwindender Menschenliebe, die er aus sich allein nie entbinden könnte."[69] Steht der Seelsorger in solch einer Beziehung zu Gott, dann wird er auch ohne weiteres imstande sein, eine echte Partnerschaft mit dem Ratsuchenden einzugehen, ohne Angst vor Tiefenkontakten, falschen Erwartungen und Übertragungen.[70] "Was das Seelsorgegespräch von dem therapeutischen auszeichnet, ist doch dieses, daß der Herr zwischen den Verbundenen ist und bei denkbar größter Nähe die denkbar größte Distanz stiftet."[71] Ferner unterscheidet sich die seelsorgerliche Beziehung von der therapeutischen dadurch, daß sie

echte Partnerschaft aus der "Solidarität des Sünderseins vor Gott" heraus verwirklicht,[72] wobei sie gleichzeitig in Christus das "Urbild menschlicher Gemeinschaft" hat. Nur in einer sich jener Gemeinschaft "annähernden Verbundenheit" wird der Kontaktmüde genesen.[73]

b) Auswertung des Befundes

Wie bei Müller, so wird auch hier die Lösung der Frage nach den zwischenmenschlichen Beziehungen im Zusammenhang mit der Lösung der Glaubensfrage gesucht. Einsamkeit, Kontaktlosigkeit und Menschenmüdigkeit werden als Folgen eines gestörten Glaubensverhältnisses betrachtet. Die Fähigkeit zur Pflege von menschlicher Gemeinschaft ist nur aus der Gemeinschaft mit Gott heraus zu gewinnen.

Es ist Rensch darin Recht zu geben, daß die Glaubensbeziehung zu Gott alle Dimensionen des menschlichen Lebens, einschließlich die des menschlichen Zusammenlebens, durchdringen soll. Es ist ebenfalls richtig, daß der Seelsorger selbst in einer engen Glaubensgemeinschaft mit Gott stehen sollte, wenn er andere auf ihrem Glaubensweg begleiten und in ihrem Bedürfnis nach Gemeinschaft eine Hilfe sein möchte.
In dreierlei Hinsicht scheint allerdings die Art dieser Problemlösung fraglich zu sein:

1. Trotz der Tatsache, daß sie mit einer Schilderung des Problems der Kontaktlosigkeit bzw. -müdigkeit in der modernen, durch die Technik beherrschten Welt beginnt, bleibt der gesellschaftliche Aspekt des Problems menschlicher Beziehungslosigkeit mangelhaft berücksichtigt. Die Probleme zwischenmenschlicher Beziehungen werden nämlich ausschließlich von einem gestörten Glaubensverhältnis abgeleitet. Die Gesellschaft bleibt lediglich das Feld, auf dem sich die Unfähigkeit echter

Kommunikation und Gemeinschaft bemerkbar macht. Die Gesellschaft selbst und die Verhältnisse, die unter ihren Strukturen entstehen, werden dabei nicht in ihrer mitverursachenden Funktion, als Faktoren der Vereinsamung des Menschen erkannt. Es wird etwas einseitig dargestellt, wie der Glaube bzw. der Unglaube sich auf die Gestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen in der Gesellschaft auswirkt. Es wird dagegen nicht genügend beachtet, wie die vorhandenen Formen des menschlichen Umganges in der Gesellschaft sich ihrerseits auf die Glaubenshaltung des Menschen auswirken. Die Problematik der Beziehung von Kirche und Gesellschaft, von Glaube und Welt, von Gemeinschaft mit Gott und menschlicher Gemeinschaft scheint bei Rensch nicht ausreichend durchdacht zu sein.

2. Der Glaube wird bei Rensch als ein "individuelles Verhältnis"[74] des einzelnen zu Gott aufgefaßt. Die Seelsorge bekommt demzufolge die Aufgabe, sich auf die "Erhellung dieser individuellen Glaubensstruktur" zu konzentrieren. Dem Seelsorger selbst wird geraten, sich "der äußeren und inneren Abgeschiedenheit, der einsamen Partnerschaft mit Gott" hinzugeben.[75]
Es soll hier kein Zweifel daran erhoben werden, daß dem Glauben ein persönlicher Charakter innewohnt und daß die Gemeinschaft mit Gott auch privat gepflegt werden muß. Schließlich kann jeder nur für sich selbst glauben, und niemand kann sich dabei von einem anderen vor Gott vertreten lassen. Die Glaubensverantwortung trägt jeder für sich selbst. Rensch läßt aber die Berücksichtigung der Tatsache vermissen, daß der Glaube auch eine soziologische Dimension hat. Glaube darf nicht im Sinne einer privaten Angelegenheit des einzelnen mit Gott mißverstanden werden, weil er immer auch von der Umwelt, von der Gemeinschaft, in der der einzelne steht, geprägt wird.

Es reicht nicht aus, doe psychologischen und theologischen Zusammenhänge des Glaubenslebens zu erkennen. Es müssen auch seine soziologischen Komponenten in Betracht gezogen werden. Der Glaube ist zwar eine Voraussetzung für die Gestaltung von Gemeinschaft mit Gott und untereinander, darin ist Rensch Recht zu geben; aber die Gemeinschaft ist ebenfalls eine Voraussetzung zur Gestaltung des Glaubenslebens. Und diese letzte Erkenntnis findet bei ihr nicht die gebührende Beachtung. Es läuft alles auf eine Privatisierung des Glaubensverhältnisses und demzufolge des Gemeinschaftsverhältnisses zu Gott hinaus.

3. Die zwei genannten Punkte führen dazu, daß die Möglichkeit der Gestaltung von Gemeinschaft bei Rensch ausschließlich in der Gemeinschaft mit Gott gesucht wird, ohne daß dabei die Beziehung zwischen Seelsorger und Klient ausgeschöpft wird. Das Maß an Gemeinschaft, das der Mensch zum Leben braucht und das ihm in dem gesellschaftlichen Zusammenleben verweigert bleibt, soll in der Gemeinschaft mit Gott abgedeckt werden. So richtig und notwendig dies auch sein mag, darf sich hier keine Resignation breit machen, die Gott als Lükkenbüßer für das Defizit an Gemeinschaft mißbraucht. Selbst das Bewußtsein der Grenzen, was unsere Fähigkeit betrifft, Gemeinschaft zu verwirklichen, entbindet uns nicht der seelsorgerlichen Aufgabe, das Mögliche zu tun. Erst dann ist die Bitte gerechtfertigt, daß Gott unsere Mängel decken möge.

F - HERBERT GIRGENSOHN

1) Allgemeine Orientierung

Girgensohn ist in der kerygmatischen Seelsorge beheimatet. Er versteht die Seelsorge als Verkündigung bzw. als "Zudienung des Evangeliums" oder als "Konkretisierung des Wortes Gottes ... bis in die individuelle Lebenslage des Menschen hinein."[1]
In zweifacher Hinsicht bedeutet die Position Girgensohns jedoch eine Ergänzung und Vertiefung gegenüber ähnlichen seelsorgerlichen Ansätzen: einmal, indem er die persönliche, wirklich einmalige Situation des Menschen, an dem die Seelsorge geschieht ganz besonders berücksichtigt,[2] und zum anderen, indem er die Seelsorge fest in der Ekklesiologie verankert. Dadurch wird die Frage nach den zwischenmenschlichen Beziehungen und die der Gestaltung des Gemeinschaftslebens erörtert und in die Untersuchung der seelsorgerlichen Ziele und Methoden mit einbezogen.[3]
Girgensohn sieht gerade auf dem Gebiet des menschlichen Zusammenlebens eine besondere Not, die es gilt in der Seelsorge zu beheben. Dabei möchte er weder einem Kollektivismus, der sich die menschliche Beziehung zu Gott unterordnet, noch einem Individualismus, der den auf sich gestellten Einzelmenschen zur letzten Gegebenheit macht, Tribut zahlen.[4]
In der Spannung zwischen diesen beiden Schwerpunkten, der einzelne und die Gemeinschaft, in dem Ringen um Situations- und Gemeindebezogenheit ist das Werk Girgensohns angesiedelt.
Der Grundsatz, daß Seelsorge ein Reden in die konkrete Lebenssituation des einzelnen ist, hat zur Folge, daß Girgensohn der Menschenkenntnis eine erhöhte Bedeutung zukommen läßt.[5] Fragt man

allerdings danach, wie die Menschenkenntnis ermittelt werden soll, dann ist zwar einerseits bei ihm davon die Rede, daß "alle menschlichen Hilfsmittel" (gemeint sind die Psychologie und die Soziologie[6]) zu benutzen sind, um die konkrete Situation des Ratsuchenden zu erschließen. In Wirklichkeit aber steht er den Humanwissenschaften skeptisch gegenüber, was ihre Fähigkeit anbelangt, den Menschen in angemessener Weise zu erkennen und so für die Seelsorge von Nutzen zu sein.[7]

Echte Menschenkenntnis ist für Girgensohn nur aus der Offenbarung abzuleiten und demzufolge aus der biblischen Überlieferung heraus zu gewinnen[8] - dies wiederum unter besonderer Berücksichtigung der Sündhaftigkeit des Menschen. Das Wissen um "die Situation des sündigen Menschen in der gefallenen Welt"[9] gilt als die einzig notwendige Voraussetzung für das seelsorgerliche Handeln. Im Grunde bleibt die Menschenkenntnis auf das Wissen um die Sünde des Menschen beschränkt.

Dieses Verständnis hat zur Folge, daß die Vergebung der Sünden bei Girgensohn zum Zentrum der Seelsorge wird.[10] Da aber der Glaube der Weg ist, wodurch die Vergebung an den einzelnen gelangt, ist das Ringen um den Glauben und um das Beharren in ihm die eigentliche Aufgabe der Seelsorge.[11] Seelsorge ist somit weitgehend identisch mit Glaubenshilfe. Für ihn liegt nämlich die eigentliche therapeutische Aufgabe der Seelsorge "in der Neuordnung der in Unordnung geratenen und darum nichtbewältigten Lebensverhältnisse," und zwar dadurch, daß sie dem Menschen "zu einem neuen Glaubensverhältnis zu Gott" und dadurch zur Gesundung verhilft.[12] "Alle Lebensfragen hängen letztlich mit der einen großen Lebensfrage nach Gott und der Geborgenheit in ihm zusammen."[13]

Die Lösung der Glaubensfrage ist somit der Schlüssel zu der Lösung menschlicher Probleme überhaupt.

Auch die Frage nach dem Subjekt des seelsorgerlichen Handelns wird bei Girgensohn im Zusammenhang der Glaubensfrage gelöst. Zum einen versteht er die Seelsorge als "Eingriff des göttlichen Liebeswillens" und insofern als "Sache Gottes allein".[14] Zum anderen hält er es für eine Aufgabe des Menschen, den Liebeswillen Gottes an dem Ratsuchenden im Glauben zu vollziehen. So ist der Glaube der Ort, an dem göttliches und menschliches Handeln zusammenfallen.[15]

2) Seelsorge und Gemeinschaft

Bisher standen Begriffe wie "Verkündigung", "Sündenvergebung" und "Glauben" im Mittelpunkt unserer Betrachtung, weil sie die Schlüsselworte zum Verständnis der Seelsorge bei Girgensohn bilden. Sobald es aber um die Frage nach dem praktischen Vollzug der Seelsorge geht, tritt bei ihm die Kategorie der Gemeinschaft in den Vordergrund. Nun soll es darum gehen, diesen Aspekt möglichst klar herauszuarbeiten.

a) Die Problematik

Wie bereits festgestellt wurde, verankert Girgensohn die Seelsorge fest in der Ekklesiologie. Nun gehört es für ihn zum Wesen der Kirche bzw. der Gemeinde, daß sie eine Gemeinschaft bildet.[16] Begründet ist die kirchliche Gemeinschaft in Gott selbst, in seinem Willen, daß wir ein Volk unter seiner Herrschaft bilden. "Gemeinschaft im christlichen Sinne ist daher nicht eine willkürliche Verbindung von Mensch zu Mensch, sondern hat zur Voraussetzung ein Ganzes, das von Gott gewollt und gesetzt ist."[17]
Das biblische Bild vom Leibe Christi ist nach Girgensohn eine angemessene Form, um die organische Zusammengehörigkeit der Christen zu beschreiben.

Das Eingefügtsein in den Leib Christi bildet dabei den Indikativ, das den Imperativ zum Verhalten der Christen untereinander auf das zu verwirklichende Ziel der Gemeinschaft hin begründet.[18] Wichtig ist ihm dabei, daß es in der Kirche nicht um ein "sächliches Verhältnis", sondern um ein "personales Verhältnis" gehen sollte, und zwar von Gott zum Menschen, vom Menschen zu Gott und von Mensch zu Mensch.[19]
Die Problematik besteht darin, daß sich, spätestens seit dem Aufkommen der Industrialisierung, weder in der uns bekannten Form der Volkskirche, noch in den natürlichen Gemeinschaftsformen, wie etwa in der Familie, diese aus dem Zeugnis des N.T. gewonnene Form von Gemeinschaft ereignet.[20] Girgensohn vergleicht die volkskirchlichen Gemeinden einem losen Haufen Sandes, die dem einzelnen Mitglied die Stütze, die es für seinen Glauben und seine Lebensführung bedarf, nicht zu geben imstande ist.[21] "Der einzelne Mensch in der Gemeinde ist sich selbst überlassen, und das Bemühen, im Mitmenschen einen Bruder zu finden, ist ihm abhanden gekommen, desgleichen auch das Verständnis dessen, was christliche Gemeinschaft ist und sein soll."[22] Und in dieser Situation stellt sich für die Kirche "die unausweichliche Frage nach einer neuen Gestalt ihrer Gemeinschaft in der pluralistischen Gesellschaft."[23]
Stellt sich die Kirche dieser Frage, dann hat sie sich zugleich der Frage nach ihrem seelsorgerlichen Auftrag gestellt. In diesem Zusammenhang gewinnt die Frage nach der cura animarum specialis, also der Einzelseelsorge an Bedeutung.[24]

b) Gemeinschaft in der Einzelseelsorge

Seelsorge wird bei Girgensohn zunächst ganz allgemein als Verkündigung des Wortes Gottes verstan-

den.[25] Da aber der heutige Mensch sich dieser Art der seelsorgerlichen Einwirkung immer mehr entzieht, wird die Frage nach der 'speziellen Seelsorge' aktuell. Der Grund dafür ist, daß sich hier die seelsorgerliche Einwirkung "in der Begegnung von Mensch zu Mensch" vollzieht.[26]

Girgensohn mißt dem Begriff der 'Begegnung' eine besondere Bedeutung bei.[27] In der Begegnung zweier Menschen gewinnt für ihn die Seelsorge als Liebestat Gottes ihre konkrete Gestalt. Er kann zwar auch davon sprechen, daß Gottes Wort letzten Endes "unabhängig von der Person des Verkündigers" wirken kann.[28] Er weiß auch um die Problematik, die in dem Miteinander von göttlichem und menschlichem Tun liegt. Dennoch hält er daran fest, daß die Einzelseelsorge die Vergegenwärtigung der Liebestat Gottes durch einen Menschen ist. Die Liebe Gottes wird in der Liebe des Seelsorgers zu dem Ratsuchenden konkret, sie findet in ihr ihren konkreten Ausdruck. Dadurch rückt der Seelsorger samt seinem Tun und mit seiner Haltung stärker in das Blickfeld. Es geht Girgensohn um die Kongruenz von Wort und Tat, daran läßt er keinen Zweifel: "Alles, was im Verhalten des Seelsorgers dieser Liebe widerspricht, verdunkelt oder hindert die Wirkung des Wortes."[29]

Für die Frage nach der Gemeinschaft ist wichtig zu erkennen, daß Girgensohn in der Haltung der Liebe, die sich in der seelsorgerlichen Begegnung Ausdruck verschafft, ein "Urbild christlicher Gemeinschaftsbildung" sieht, die sich von anderen Formen menschlicher Begegnung unterscheidet.[30] Der Seelsorger wird dadurch mit seiner Person "ein Stück der Verkündigung des Evangeliums"; die Seelsorge selbst wird, indem sie sich in der Begegnung von Mensch zu Mensch vollzieht, "ein Stück des Gemeinschaftslebens, der Gemeinschaftsbildung zwischen zwei Menschen."[31] Dadurch wird

die seelsorgerliche Begegnung zur Verwirklichung von christlicher Gemeinschaft auf der Ebene der Zweierbeziehung.
Diese weitreichenden Überlegungen Girgensohns erfahren jedoch eine Einschränkung dadurch, daß er die Begegnung und die Gemeinschaft mit dem Ratsuchenden lediglich als eine 'Voraussetzung' oder Vorarbeit zur eigentlichen Seelsorge betrachtet.[32]
Aus seinem Beichtverständnis geht hervor, was die eigentliche Seelsorge für Girgensohn ist: sie ist das Sündenbekenntnis und der darauf folgende Zuspruch der Vergebung.[23] Erst in der Beichte erfährt die Liebe Gottes, die Verkündigung, ja, die Seelsorge selbst ihre letzte Konkretion.[34] "Die Beichte ist ja die zentrale Einbruchstelle der Gnade Gottes mit der ganzen Dynamik und Machtfülle, die in der Gnade liegt, und die von ihr aus ins menschliche Leben hinein wirksam wird zu seiner wirklichen Erneuerung."[35]
Aufgrund der Erneuerung, die in der Beichte bzw. durch die Sündenvergebung, die in der Einzelseelsorge erfolgt, wird die Voraussetzung für das Zustandekommen der Gemeinschaft in der Gemeinde geschaffen.

c) Gemeinschaft in der Gemeinde

Ebenso wichtig wie die Gemeinschaft in der Einzelseelsorge ist für Girgensohn die Tatsache, daß diese Gemeinschaft eine Kontinuität findet in der Gemeinschaft der Gemeinde. Die Einzelseelsorge mündet in die Gemeindeseelsorge. Für ihn ist es deshalb selbstverständlich, daß durch die Seelsorge "der Mensch immer in eine christliche Gemeinschaft hineingestellt" wird.[36]
Von einer christlichen Gemeinschaft erwartet Girgensohn, daß sie eine seelsorgerliche Gemeinschaft sei, und zwar so, daß der einzelne "unbemerkt, un-

kontrolliert, nicht amtlich", durch das Dazugehören zu dieser Gemeinschaft, durch das Erfaßt-Werden vom Gemeingeist und schließlich durch die Teilnahme am Gottesdienst und am gemeinsamen Leben, Seelsorge erfährt.[37]

Anders als in der Einzelseelsorge, wo von der Gemeinschaft lediglich als Voraussetzung zur Seelsorge die Rede war, heißt es in Bezug auf die Gemeinschaft der Gemeinde, daß sie "nicht nur die Voraussetzung für eine weitere Hilfestellung gegenüber dem Menschen in den Verwirrungen und Verwicklungen des menschlichen Lebens" ist, sondern "immer zugleich auch schon die Hilfe selbst."[38] Gemeinschaft in diesem Sinne gibt dem Menschen den Halt, den er in seiner Vereinzelung sucht und braucht, weil sie sich als "Gemeinschaft im Herrn" versteht.[39] Girgensohn geht sogar so weit, daß er sagt: "Die Schaffung der Gemeinschaft ist selbst schon die Seelsorge, die der Mensch braucht; und sie ist die Seelsorge, die wir als Christen alle einander schuldig sind."[40]

Wo diese Art von Gemeinschaft zustande kommt, da wird Seelsorge zu etwas Selbstverständlichem, Absichtslosem, sie wird "zu einer Funktion des Zusammenlebens".[41]

Die berechtigte Frage, ob denn überhaupt noch Einzelseelsorge notwendig sei, beantwortet Girgensohn damit, daß er die Einzelseelsorge für den Notfall vorsieht, d.h. sie soll vor allem dort geübt werden, "wo die Gemeinschaft nicht hinreicht".[42] Auch hier darf die Seelsorge aber nicht bei der Beratung für diesen konkreten Einzelfall stehenbleiben, sondern sie muß es sich zum Ziel machen, den betreffenden Menschen in die Gemeinschaft hineinzuführen.[43] Eine Kirche oder eine Gemeinde, die kein Gemeinschaftsleben hat, das den einzelnen trägt und Halt gibt, ist unglaubwürdig und dem Verfall preisgegeben.[44]

Auf der anderen Seite warnt Girgensohn die Kirche

und den einzelnen Christen davor, die Gemeinschaft unter Zwang, aus eigener Kraft und aufgrund eines natürlichen Gemeinschaftsverständnisses heraus verwirklichen zu wollen. "Gemeinsamkeit des Lebens in diesem letzten, tiefsten Sinne ist Geschenk."[45]
Das Geschenk, das die Voraussetzung jeder Form von christlicher Gemeinschaft bildet, ist die Vergebung.[46] Für Girgensohn ist die Schuldfrage das "Kernproblem des menschlichen Zusammenlebens".[47] Nur aufgrund der Vergebung kann das Verhältnis der Menschen untereinander und das Verhältnis zu Gott in Ordnung gebracht werden.[48] "Die Schuld wird erlassen.... damit ist der Ansatz gegeben zu der Verwirklichung echter Gemeinschaft."[49]
Seelsorge ist demnach vor allem Umgang mit der menschlichen Schuld. Die Frage nach der menschlichen Gemeinschaft ist der Frage nach der menschlichen Schuld untergeordnet, und nur im Zusammenhang mit der Lösung des Schuldproblems in den Griff zu bekommen.

3) Ergebnis und Kritik

Innerhalb der deutschen Seelsorgeliteratur zählt Girgensohn zu den Autoren, die sich am intensivsten mit der Frage der Gemeinschaft in der Seelsorge beschäftigen. Dabei macht er sich vor allem dadurch verdient, daß er diese Frage sowohl in Bezug auf die Einzelseelsorge, als auch in Bezug auf die Gemeindeseelsorge reflektiert.
Einzelseelsorge und Gemeindeseelsorge ergänzen und bedingen sich gegenseitig. Die Gemeinschaft in der Einzelseelsorge ist ein Ausdruck der Gemeinschaft der Gemeinde als Leib Christi, sie geschieht aber zugleich mit dem Ziel der Hineinführung in die Gemeinschaft der Gemeinde. In gewissem Sinne ist die Gemeinschaft in der Einzelseelsorge ein Sonderfall der Gemeinschaft innerhalb der Gemeinde, zugleich

aber auch eine Form ihrer Konkretisierung bis in die Zweierbeziehung hinein.
Die Qualifizierung als "echte Gemeinschaft" erhält die Gemeinschaft in der Einzelseelsorge und die Gemeinschaft in der Gemeinde erst aufgrund eines gnädigen Eingriffes Gottes, nämlich durch die Vergebung der Sünden. Erst die Vergebung schafft die Voraussetzung für das Zustandekommen einer Gemeinschaft, die sich von anderen Formen menschlichen Zusammenlebens unterscheidet.
Gerade an der Stelle, wo es bei Girgensohn um die Frage der Beziehung zwischen Sündenvergebung und Gemeinschaft geht, entstehen einige Probleme.

Wir sahen bereits, daß für ihn die Gemeinschaftsfrage nur dann adäquat zu bewältigen ist, wenn das ihr zugrunde liegende Problem der Schuld gelöst ist. Es soll nicht daran gezweifelt werden, daß die Schuldvergebung eine wichtige Voraussetzung zur Entstehung und Entfaltung von Gemeinschaft ist. Die Schwierigkeit besteht eher darin, daß bei Girgensohn, wie teilweise in der protestantischen Theologie überhaupt, Schuld weitgehend als ein Problem des einzelnen mit Gott aufgefaßt wird.[50]
Wie soll sich eine Gemeinschaft entfalten können, wenn ihr eine Anthropologie zugrundeliegt, die von einer individualistischen Sünden- und Gnadenlehre ausgeht?
Bei Girgensohn kommt dieses Problem besonders deutlich in seinem Beichtverständnis zum Ausdruck. Man bekommt den Eindruck, als ob er den einzelnen in der Beichte völlig für sich nehmen würde und erst nachträglich, wenn es zum Sündenbekenntnis und zum Zuspruch der Vergebung gekommen ist, wieder in den Kontext der Gemeinschaft entläßt. Dies heißt methodisch, daß der Weg in die Gemeinschaft über die Vereinzelung führt. Auch wenn dies in Einzelfällen notwendig sein sollte, darf es nicht da-

zu kommen, daß die Beschäftigung mit der Sünde und der Schuld grundsätzlich in einer festen Institution, wie die der Beichte, stattfindet, die außerhalb des Kompetenzbereiches der Gemeinschaft liegt. Denn dies würde dazu führen, daß bei der Lösung der Sünde und Schuldfrage so etwas wie eine Eigengesetzlichkeit herrschte, als ob es ein Gebiet wäre, in das die Hilfsmöglichkeit der Gemeinschaft nicht hineinreicht. Gemeinschaft wäre dadurch höchstens noch zu dem Zweck der Heiligung und der Zucht notwendig, während die eigentliche Seelsorge in einem Vorstadium, nämlich in der Arbeit des Amtsträgers an der Sünde und Schuld des einzelnen, ansetzt. Andererseits ist es positiv zu bewerten, daß Girgensohn das Handeln des Seelsorgers, in Kongruenz von Wort und Tat, in den Mittelpunkt des seelsorgerlichen Handelns rückt, indem er den Seelsorger mit seiner ganzen Person "ein Stück der Verkündigung des Evangeliums" werden läßt. Auch darin, daß er in der Begegnung zwischen den Seelsorgepartnern einen Ausdruck der Gemeinschaft der Gemeinde sieht, zeigt sich, wie sehr bei ihm Verkündigung und Handeln des Seelsorgers aus der Gemeinschaftsbasis der Gemeinde herauswachsen und zu einer Einheit zusammengeschlossen sind. Fraglich wird es allerdings auch hier, wenn die Beziehung der Seelsorgepartner auf eine "Voraussetzung" zur 'eigentlichen' Seelsorge beschränkt bleibt, um damit der Vergebung der Sünden das Primat in der Seelsorge einzuräumen. Auch an dieser Stelle macht sich das Problem einer individualistischen Auffassung von Sünde und Gnade bemerkbar. Die Folge davon ist, daß Girgensohn in der Frage der Beziehung zwischen Seelsorger und Klient, den ansonsten konsequent durchgehaltenen allgemeinen Koinonia-Aspekt christlicher Seelsorge bricht, so daß die seelsorgerliche Gemeinschaft dem punktuellen Handeln eines einzelnen an einem einzelnen weichen muß.

G - ADOLF ALLWOHN

1) Der theologisch-anthropologische Ansatz

Allwohn[1] geht von dem biblischen Verständnis der Sündhaftigkeit des Menschen aus.[2] Und in engstem Zusammenhang mit der menschlichen Sünde steht bei ihm die menschliche Krankheit.[3]
Er weiß zwar darum, daß die alttestamentliche Auffassung[4] von Krankheit als Strafe für die menschliche Sünde im N.T. nicht unangefochten ist, sieht aber dennoch in der Verkündigung Jesu eine Bestätigung dafür, daß die Sünde die Ursache der Krankheit ist.[5] Die paulinische Aussage in Rm. 6, 23 wird dementsprechend von ihm verstanden als: "Die Krankheit ist der Sünde Sold."[6] Das Ergebnis seiner exegetischen Untersuchung des N.T. ist darin zusammengefaßt, daß "Krankheit stets mit persönlicher Sünde zusammenhängt, obwohl diese, was oft der Fall ist, infolge ihrer Verborgenheit nicht erkannt wird."[7]
Allwohn bestreitet allerdings, daß das Verhältnis von Krankheit und Sünde mit Hilfe der naturwissenschaftlichen Kategorie der Kausalität zu bestimmen sei.[8] Er zieht es vor, mit Thurneysen, von einer "geistlich zu verstehenden Entsprechung zwischen Krankheit und Sünde"[9] zu sprechen.
Er betont, daß Sündenvergebung mit der Heilung von Krankheit zusammenfällt: "Die Krankenheilungen Jesu waren sichtbarer Ausdruck der Tatsächlichkeit der Sündenvergebung."[10] Und zum anderen geht es ihm darum, mit der Menschwerdung Gottes Ernst zu machen:[11] "Gott wollte in seiner Offenbarung in Jesus Christus nicht nur in den geistigen, sondern auch in den leiblichen Bereich kommen. Er wollte in der Aufrichtung seines Reiches die ganze Lebenssphäre durchdringen."[12]
Die Konsequenz, die er aus der Fleischwerdung Gottes in Christus und aus der Tatsache, daß der

Mensch eine Einheit von Leib, Seele und Geist ist zieht, drückt sich in seiner Auffassung von Heilung aus: Heilung ist die "ins Leibliche hineingetragene Sündenvergebung".[13] Wenn der Mensch als eine Einheit und Ganzheit von Leib, Seele und Geist zu verstehen ist, dann ist es notwendig, daß ebenfalls das Kranksein und das Heilen in einem entsprechenden ganzheitlichen Sinne aufzufassen sind.[14] Von daher hat für ihn Seelsorge immer auch etwas mit Heilung zu tun. Leibsorge und Seelsorge bilden eine Einheit.[15]

Beide, Leibsorge und Seelsorge, ereignen sich durch die Sündenvergebung, weil in der Sünde gegen Gott die letzte Wurzel aller menschlichen Probleme liegt.[16] Alles was auf die Sündenvergebung hin ausgerichtet ist, ist heilsames Mittel der Gnade Gottes. So ist die Krankheit, wie das Leiden überhaupt, eine "heilsame Schickung Gottes", bzw. ein "Anruf Gottes" oder eine "Krise zum Leben".[17] Gemeint ist damit, daß Gott das Leiden schickt, um dem Menschen Zeit und Gelegenheit zu geben, seine Sünden zu erkennen, sie zu bereuen und vergeben zu lassen und den Plan eines neuen Lebens zu entwerfen.[18]

Ziel der Seelsorge ist es demnach, zunächst dem Schuldbeladenen zu helfen, daß er zur Erkenntnis seiner Sünden gelangt.[19] "Der Seelsorger hat immer nur die Aufgabe, in der Weise zu Jesus Christus hinzuführen, daß er eine vertiefte Sündenerkenntnis und damit das Verlangen nach Vergebung weckt."[20] Die Weckung des Schuldbewußtseins und der Erlösungssehnsucht wird von Allwohn gar für das Wichtigste in der Seelsorge gehalten.[21] Er schränkt diese Aussage jedoch dadurch etwas ein, daß er hinzufügt, es sei letzten Endes nicht das Werk des Seelsorgers, sondern ein Werk Gottes, dieses Schuldbewußtsein beim Ratsuchenden zu wekken. Die Aufgabe des Seelsorgers bestehe lediglich darin, "daß er das weckend anruft und, psycholo-

gisch gesprochen, ins Bewußtsein hebt, was schon durch Gottes Wirken grundlegend geschaffen ist."[22]

Allwohns Menschenverständnis ist damit klar umrissen: Der Mensch ist ein tief in der Sünde verstricktes Wesen, und im Innersten seines Herzens wünscht er sich nichts anderes "als zu lieben und geliebt zu werden, denn Gott hat ihn zu sich hin geschaffen, so daß er unruhig in sich ist, bis daß er Ruhe findet in ihm, der die Liebe ist."[23]

Die Überwindung dieser existentiellen Not ist nur durch die Vergebung der Sünden möglich. Das Glaubensleben eines Menschen ist dementsprechend das ständige Leben aus der vergebenden Liebe und Gnade Gottes. Der aus der Vergebung lebende Glaube ist "die eigentliche Weise des Existierens".[24] Gelingt es einem Menschen nicht, aufgrund der Liebe Gottes mit den Widrigkeiten des Lebens fertig zu werden, dann ist der Glaube als Lebensmacht und als Weise des Existierens nicht vorhanden.[25] Unstimmigkeiten in den Lebensbezügen haben ihren Grund in Unstimmigkeiten im Glaubensverhältnis zu Gott. Auch seelische Störungen werden von Allwohn ganz generell für Glaubensstörungen gehalten.[26]

Die Aufgabe der Seelsorge kann deshalb nur darin bestehen, heilende Seelsorge zu sein. Nur wenn die Seelsorge heilende Lebenshilfe ist, die den Menschen in seiner Ganzheit von Leib, Seele und Geist im Auge behält, ist sie biblische Seelsorge, die sich am Wirken Jesu Christi orientiert.[27] Und heilende Seelsorge in diesem Sinne ist sie dann, wenn sie die Botschaft von der Vergebung der Sünden als ihren zentralen Inhalt nicht preisgibt.[28] In der Vergebung fallen nämlich Leibsorge und Seelsorge, Heilung und Heil zusammen.

2) Heilung aus der Begegnung

Heilende Seelsorge wird nicht auf den aufrichtigen Zuspruch der Vergebungsbotschaft verzichten können.[29] Aber sie darf nicht beim Zuspruch dieser Botschaft stehenbleiben. Sie wird ebenso darum bemüht sein, eine Gemeinschaft von Mensch zu Mensch herzustellen. "Seelsorge liegt nicht schon da vor, wo das Wort Gottes einem einzelnen zugesprochen wird, denn der Verkündiger braucht zu dieser Anrede sein unbeteiligtes Gegenüberstehen noch nicht aufzugeben."[30] Es geht in der Seelsorge "nicht nur um das Aussprechen einer Botschaft, sondern es geht um ihren Vollzug."[31] Allwohn setzt sich konsequent dafür ein, daß die Heilsbotschaft in Wort und Tat bezeugt wird.[32] Das ist die Konsequenz, die aus der Inkarnation, der Fleischwerdung Gottes im Menschen Jesus Christus zu ziehen ist, die sich in der Leibwerdung Christi in seiner Gemeinde fortzusetzen hat.[33] "Die Fleischwerdung des Wortes will nicht nur gehört, sondern auch gesehen, geschmeckt und gefühlt werden."[34]

Der Modus der Verwirklichung einer solchen "inkarnatorischen Seelsorge" sieht Allwohn in der Gestaltung einer existentiellen Begegnung zwischen Seelsorger und Ratsuchendem.[35]

"Christliche Seelsorge muß 'Existenzmitteilung (Kierkegaard) in mitmenschlichen Begegnungen sein" (193). Beispiele aus der Seelsorge Jesu zeigen, daß auch er eine Beziehung von Mensch zu Mensch auf der gleichen Ebene, für unumgänglich hielt für das Zustandekommen eines echten seelsorgerlichen Gesprächs (193). Die Seelsorge Jesu beruhte auf einer Kommunikation, "in der der Sprecher sein Ich mit dem Du des Angeredeten in der Wechselbeziehung des Gebens und Nehmens verband, und zwar in seiner Ganzheit als Leib, Seele und Geist" (194). Infolgedessen polemisiert Allwohn gegen solche, die der Meinung sind, der Seelsorger habe

als Amtsträger allein auf die Sache hinzuweisen und von seinem eigenen Menschsein abzulenken (194). "Nach dem Vorbild Jesu Christi ist also die rechte Mitmenschlichkeit seiner Boten unerläßlich" (194).

Diese Mitmenschlichkeit muß sich in der Bereitschaft äußern, das Handeln Jesu in der Weise zu vergegenwärtigen, "daß der Seelsorger den irrenden Menschen mit ganzer Liebe umfängt, dessen Schuld und Not zu seiner eigenen macht und an dessen Leiden unter der Belastung von Herzen Anteil nimmt" (195). Die Solidarisierung mit dem Sünder muß durch ein "Partizipieren an der Selbstentfremdung des Menschen" (195) konkret werden, das sich nicht davor scheut, sich in des "Sünders Schlamm" (196) hineinzubegeben.

Die Fähigkeit zu einem solchen Partizipieren an der Selbstentfremdung des Sünders kann allerdings nur der Seelsorger aufbringen, der selbst schon die persönliche Erfahrung der Rechtfertigung am eigenen Leibe gemacht hat (197); er muß selbst einmal zum "Teilhaben" an Jesus gekommen sein (198).

Allwohn ist sich dessen bewußt, wie notwendig es für eine Seelsorge ist, die so ausgesprochen um den persönlichen Einsatz des Seelsorgers ringt, daß dieser über eine tiefe Menschenkenntnis, und vor allem Selbsterkenntnis, verfügt. Die Beschäftigung mit der Tiefenpsychologie kann die Menschenkenntnis des Seelsorgers erheblich erweitern.[36] Die fruchtbare Kritik an sich selbst, die ständige Überprüfung der eigenen Möglichkeiten und Grenzen sind dem Seelsorger unerläßlich beim Ausüben seines seelsorgerlichen Amtes.[37] Schließlich ist ja das eigene Intaktsein des Seelsorgers und seine ganze Hingabe und sein rechtes Mensch- und Christsein ein unentbehrliches Werkzeug im Umgang mit Menschen.[38] In der Seelsorge wird das Mensch-

liche "zum Gefäß der Offenbarung",[39] denn es hat Gott wohlgefallen, "im Gefäß der mitmenschlichen Begegnung das Heil zu übermitteln".[40]

3) Die Frage nach der Gemeinschaft in der Seelsorge

Die Bedeutung, die Allwohn der mitmenschlichen Begegnung, als Ort der Vergegenwärtigung des Heilshandelns Gottes am Menschen, beimißt, hat weitreichende Folgen für die Frage nach der Gemeinschaft in der Seelsorge. Schon die Tatsache, daß er die Inkarnation als einen Prozeß auffaßt, der sich in der Leibwerdung Christi in seiner Gemeinde fortsetzt, ist Ausdruck dafür, daß er in den mitmenschlichen Begegnungen bzw. in der Gemeinschaft der Gemeindeglieder zumindest teilweise das Heilshandeln Gottes im Menschen Jesus Christus vergegenwärtigt sieht.[41] Daß er sich ferner auf die reformatorischen Schriften stützt, die von dem mutuum colloquium et consolatio fratrum handeln,[42] zeugt ebenfalls dafür, daß er in der Gemeinschaft der Gemeinde ein Stück Seelsorge verwirklicht sieht. In diesem Sinne ist die Seelsorge für Allwohn "eine Funktion der Gemeinde als des Leibes Christi".[43] Die beste Möglichkeit, die Gemeindeglieder zur gegenseitigen Seelsorge anzuleiten, eröffnet sich in der Bildung von Seelsorgekreisen, die sich regelmäßig zur Besprechung von Lebensfragen in der Nachfolge Christi zusammenfinden.[44] Ziel des Einsatzes von Seelsorger und Seelsorgekreisen soll sein, immer neu Gemeinde zu bilden.[45] Daran zeigt sich, daß für Allwohn die Gemeinde sowohl als Trägerin, als auch als Ziel des seelsorgerlichen Handelns verstanden wird.

Die Gemeinschaft, sei es in der Gemeinde, sei es in der Einzelbeziehung zwischen Seelsorger und Ratsuchendem, ist ein "unentbehrliches Element

der Beziehung zu Gott".[46] Der zur Gemeinschaft bestimmte Mensch ist in seinem Gottesverhältnis auf die konkrete mitmenschliche, bzw. gemeinschaftliche Beziehung angewiesen.[47] Und gerade diese verständnisvolle Gemeinschaft ist es, was der von Einsamkeit umhergetriebene Mensch sucht und braucht.[48] "Die aus allen Bindungen gelösten und entwurzelten Menschen der Gegenwart können letztlich nur in einer ganz persönlichen Übermittlung der Hilfe Jesu Christi den Zugang zur tragenden christlichen Gemeinschaft finden."[49]

Die persönliche Gemeinschaft ist für Allwohn also ein Mittel, das den Zugang zur Gemeinschaft in der Gemeinde ermöglicht, zugleich aber auch ein Ausdruck der schon vorhandenen Gemeinschaft der Glieder des Leibes Christi.
Fragt man danach, worin die seelsorgerliche Gemeinschaft bei ihm eigentlich konkret besteht, so stellt es sich heraus, daß er darunter vor allem die "Gemeinschaft der Sünder" vor Gott meint.[50] Allwohn entwickelt demnach sein Gemeinschaftsverständnis vor allem aus seinem Verständnis der Sündhaftigkeit des Menschen heraus. Die Gemeinschaft besteht im "Offenwerden der Menschen voreinander und füreinander",[51] d.h. sie dient vornehmlich der Aufdeckung der Sünden. "Gott will uns zur rechten Sündenerkenntnis durch die Botschafter an Christi statt verhelfen."[52] Dabei soll der Seelsorger "der Sünder Geselle" werden und den Sünder, der sich wegen seiner Schuld ausgestoßen und vereinsamt fühlt, in seine Gemeinschaft aufnehmen.[53] "Entscheidend ist also, daß der Seelsorger als Sünder, der um die Gnade weiß, mit dem Sünder, der die Gnade sucht, im Namen Christi zusammen ist."[54] Das Wort Gottes von der Vergebung der Sünden soll in der Gemeinschaft der Seelsorgepartner Fleisch werden.
Die konsequente Art und Weise, wie Allwohn die

christliche Lehre von der Menschwerdung Gottes auf die seelsorgerliche Situation anwendet und sie sowohl auf die Gemeinschaft der Gemeinde, als auch auf die Beziehung der Seelsorgepartner überträgt, ist von höchster Bedeutung und Ausdruck von theologischem Scharfsinn. Die Kritik an seine Konzeption hat da anzusetzen, wo er von der Notwendigkeit des Partizipierens an der Selbstentfremdung des Menschen spricht, die soweit gehen sollte, daß der Seelsorger die Schuld und Not des Ratsuchenden zu seiner eigenen macht bzw. daß er sich in des "Sünders Schlamm" hineinbegibt,[55] um von hier aus die Seelsorge Jesu zu vergegenwärtigen.

Richtig ist, daß das Engagement des Seelsorgers so deutlich zum Ausdruck gebracht werden sollte, daß der Ratsuchende die solidarische Anteilnahme an seinem Leiden ausdrücklich zu spüren bekommt. Die Gefahr besteht jedoch darin, daß bei Allwohn die Grenzen des menschlich Möglichen nicht berücksichtigt werden und daß der Seelsorger unter der Erwartung, durch die zwischenmenschliche Beziehung eine heilschaffende Dynamik entwickeln zu müssen, zugrunde geht. Weder der Seelsorger darf seine Möglichkeiten überschätzen, noch darf der Ratsuchende in seiner sowieso oft schon ins Unrealistische gesteigerte Erwartungshaltung bestärkt werden, daß aus der interpersonalen Beziehung heraus die Lösung aller menschlichen Konflikte zu erreichen wäre.

Es dürfen zwar therapeutische, aber keine soteriologischen Erwartungen an die gemeinschaftliche Beziehung der Seelsorgepartner gerichtet werden. Seelsorger und Ratsuchender müssen sich der "christologischen Differenz"[56] zwischen der Vollmacht Jesu und unserer Mitmenschlichkeit bewußt bleiben. Anderenfalls wird die Seelsorge unrealistisch, gesetzlich und in ihrer Ausübung für den Seelsorger überfordernd.

Zum anderen ist zu fragen, ob Allwohn nicht die Bedeutung der Schuldfrage etwas einseitig als Kernproblem des Menschen überbetont und dabei andere Dimensionen, an denen der Mensch die Grenzen seines Daseins erfährt, unberücksichtigt oder zumindest zweitrangig erscheinen läßt.
Auch wenn die Schuldfrage nichts an Aktualität für den heutigen Menschen verloren hat, darf die Seelsorge sich nicht ausschließlich an ihr orientieren. Sie muß auch andere menschliche Fragen wie etwa die Frage nach dem Sinn des Lebens, nach der Bewältigung des In-der-Welt-Seins oder nach der Identität[57] berücksichtigen, wenn sie die ganzheitliche Dimension von Heilung verwirklichen möchte, für die Allwohn selbst eintritt.

H - HANS-OTTO WÖLBER

1) Der theologische Ansatz

Schon im Vorwort seines Buches[1] gibt Wölber zu erkennen, daß "die funktionale Bedeutung der Rechtfertigungslehre"[2] den Schlüssel zum Verständnis seiner Theologie bildet, und daß sich die Sorge um den Menschen in der Sorge um den Glauben kundzutun hat.[3] Damit sind die zwei Schwerpunkte seiner theologisch-seelsorgerlichen Konzeption genannt, die es nun etwas deutlicher darzustellen gilt.

Zunächst versucht Wölber den Auftrag der Kirche in der Welt von heute neu zu bestimmen. Er bedauert es, daß die Kirche immer mehr in die Defensive gerät, der Versuchung erliegt, reaktiv zu handeln und dabei allzusehr um ihre Selbsterhaltung besorgt ist.[4]

Ein Zeichen dieser Introvertiertheit der Kirche ist für Wölber die Bildung von 'durchfunktionierten kirchlichen Gruppen',[5] die von dem Gedanken der Bildung einer Kerngemeinde getragen wird. Das Bestreben, Gemeindekerne zu bilden hat zur Folge, daß die Kirche sich nur noch mit ausgesonderten Menschengruppen befaßt und dadurch ihren Auftrag halbiert und ihrer Sendung an die ganze Welt nicht mehr gerecht wird.[6]

Wölber distanziert sich ebenfalls von dem kirchlichen Trend, sich allzusehr den gesellschaftsdiakonischen Aufgaben zu widmen.[7] Er erinnert daran, daß auch in einer neuen, sozial gerechteren Welt der Mensch unerlöst bleibt. Die Kirche sollte deshalb ihre Aufgabe primär darin sehen, der intimen Not des Menschen ihre Aufmerksamkeit zu schenken.[8]

Wölber weiß darum, daß sich einzelne und Gemeinschaft nicht trennen lassen, sondern sich gegenseitig bedingen und ergänzen,[9] dennoch ist nicht

zu übersehen, daß er die Beschäftigung mit dem Einzelschicksal für erstrangig hält.
Daß die Reformation die Seelsorge neu belebte, ist unter anderem darauf zurückzuführen, daß sie sich der Seelennot des einzelnen zuwandte. Hier war Sorge um den Menschen identisch mit Sorge um das geplagte Gewissen, Sorge um das Verlorene.[10]
Es geht Wölber darum, die Verkündigung der Botschaft des Erbarmens Gottes mit dem Verlorenen und die Rechtfertigung des Gottlosen neu in den Mittelpunkt des seelsorgerlichen Handelns der Kirche zu rücken. Seelsorge als Sorge um den Menschen bedeutet, "an den Ort des Verlorenen zu gehen, das Verlorene zu suchen."[11] Den theologischen Grund hat diese Seelsorge in der lutherischen Lehre von der 'Kondeszendenz Gottes'.[12] Seelsorge wird dementsprechend von Wölber als "das Apostolat des uneingeschränkten Erbarmens", als "der Inbegriff der göttlichen Sorge um den Menschen" definiert.[13]
Mit der Umschreibung des Begriffs "Seelsorge" mit "Sorge um den Menschen" möchte Wölber zum Ausdruck bringen, daß sich die Suche nach dem Verlorenen nicht auf eine innere Welt, sondern auf die Gesamtexistenz des Menschen bezieht.[14] "Was auch immer an seelischer Krankheit oder an Leibesnöten aufgedeckt wird, immer muß die Existenz des Menschen in der Frage zusammengefaßt werden: Wer ist dein Gott? Und was tat er für dich?"[15]
In der Ausrichtung der Botschaft des Erbarmens darf die Kirche nicht um sich selbst bangen. Sie muß in der Nachfolge Christi bereit sein, zu sterben. "Daß das Weizenkorn ersterben muß gilt auch ihr. Die Kirche kann nur leben an Abgründen, an denen es um das radikale Opfer für den Menschen geht. Sonst muß sie sich den Vorwurf des Institutionalismus und des Klerikalismus gefallen lassen. Wer sein Sein um Christi willen verliert, wird es behalten. Auch der Kirche gilt diese Herausforderung."[16]

In die Nachfolge Christi ist sowohl der Amtsträger, als auch der Laie berufen, zumal das seelsorgerliche Handeln nicht auf das amtliche und institutionelle Tun der Kirche beschränkt bleiben darf. "Es kann nur der Sinn des Evangeliums sein, daß jeder das Kreuz des Erbarmens auf sich nimmt."[17]

Der zentrale Gedanke in der seelsorgerlichen Konzeption Wölbers und das, was seinem Werk die Geschlossenheit verleiht, ist die paulinisch-lutherische Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden allein. Es muß beim Ratsuchenden zu einem Erleben von absoluter Verlorenheit kommen, damit er die Botschaft des Erbarmens Gottes begreifen und ergreifen kann. "Je tiefer sich der Mensch seiner Not stellt, und je mehr er begreift, daß er tödlich getroffen ist, und sich selber vor Gott denkend, sittlich handelnd oder um kultische Entfaltung bemüht, immer nur anklagen kann, um so mehr begreift er, was mit der göttlichen Herabkunft, mit dem biblischen Kreuzestod gemeint ist und warum Luther ... die absolute Anfechtung zur Grundlage des Glaubensverständnisses machte."[18]

Rechtfertigung hat für Wölber nichts mit 'Reparatur' zu tun. Seelsorge hat die Qualität der Herausforderung, des Betretens einer neuen Daseinsebene. Es geht dabei nicht um das menschlich Mögliche, sondern um Dinge "außerhalb von Raum und Zeit".[19] Es geht um die Radikalität von Sünde und Gnade. "Je tiefer er (der Mensch) stürzt, um so höher schwingt sich der Glaube, der begreift, daß Heimsuchung Heil ist."[20] Auf die Frage hin, was nun das Eigentliche sei, das in der Seelsorge zu geschehen habe, antwortet Wölber: "Der Glaube selbst. Er ist alles."[21]

2) Der praktische Vollzug der Seelsorge

Für Wölber geht es in der Seelsorge um die Frage, wie die Botschaft der Rechtfertigung und des Er-

barmens dem einzelnen nahegebracht werden kann.

Soll in der Seelsorge die 'Herablassung' Gottes in Christus transparent werden, dann muß der Seelsorger sich selbst durch Verzicht und Hingabe in die Situation des Notleidenden begeben.[22] Der 'Bote' ist mit seinem seelsorgerlichen Tun "in die Herablassung Gottes hineingenommen" und umgekehrt "kommt auch die ganze Herrschaft Gottes in seiner Herablassung zur Geltung."[23] Es geht in der Seelsorge um "die Selbstherablassung Gottes durch seine Boten im Ereignis des Anrufes aus der Verlorenheit."[24]

Dieser Grundsatz läßt sich nicht durch verbale Kommunikation allein verwirklichen. Es muß die entsprechende Haltung, die Tat des Seelsorgers hinzukommen. "Das Erbarmen ist keine Proklamation. Es kommt auf diese Erde durch die Boten Gottes im Wagnis ihres Tuns."[25] "Die Kirche soll nicht nur weitersagen, was Gott gesagt hat, sondern tun, was Gott sagt."[26]

In diesem Zusammenhang stellt sich Wölber die grundsätzliche Frage nach den Voraussetzungen, die zu erfüllen sind, wenn dem Menschen etwas nahegebracht oder vermittelt werden soll.[27] Er weiß darum, daß Mahnungen wenig nützen, daß sie sogar geheimen Widerstand beim Hörer hervorrufen können. Soll eine Botschaft beim anderen ankommen und akzeptiert werden, dann muß ihre Vermittlung von einer personalen Beziehung der Kommunikationspartner getragen werden. Unter Berücksichtigung von V. von Weizsäckers "Gesetz der Bipersonalität oder Zweisamkeit der Werte", kommt Wölber zu dem Ergebnis, daß es eine Wahrheit an und für sich nicht gibt und daß "die Geschichte einer Erkenntnis ... immer die Geschichte einer sozialen Beziehung" ist.[28]

Will also der Seelsorger in der Suche nach dem Verlorenen erfolgreich sein, so muß er zunächst fähig

sein, ein bipersonales, zweisames Verhältnis herstellen zu können. Eine "Erklärung des Erbarmens", oder ein "Rezitieren des göttlichen Wortes" genügt nicht. Der Botschafter des Wortes Gottes ist nicht einfach 'Verkündiger', 'Berichterstatter' oder 'Briefträger' Gottes.[29] Der Seelsorger hat stattdessen die Aufgabe, die Einsamkeit des Ratsuchenden aufzulösen und sich selber für ihn herzugeben. "Er muß Zweisamkeit mit allen sich dabei ergebenden Konsequenzen aufsuchen."[30] Wölber nennt dies "Personenkondeszendenz".[31]
Er möchte jedoch nicht so verstanden werden, als stünde der 'Bote' unter dem Zwang, die Fülle des Erbarmens Gottes zu verkörpern.[32] Er betont, daß der 'Bote' genau wie der Ratsuchende der Sünde und der daraus folgenden Unzulänglichkeiten ausgesetzt ist, daß ihm nichts anderes bleibt, als zu bekennen: "Ich bin am Ende" und den Trost allein in Christus zu suchen.[33] Das Handeln des Seelsorgers wird zwar bei Wölber in den Mittelpunkt gerückt, aber dennoch bleibt die Gefahr gebannt, die Verkündigung in Mitmenschlichkeit aufzulösen. Das Ziel der Seelsorge, nämlich "das konkrete Zurverfügungstehen für das ungeborgene Du", wird nicht aus der Kraft des Seelsorgers heraus angestrebt, sondern mit der Macht des Evangeliums.[34]
Wölber schließt sich der Erkenntnis von Hans Trüb[35] an, wonach der Mensch nur aus der dialogisch-partnerschaftlichen Begegnung zum Du zu sich selbst und dadurch Heilung findet.[36] Die Unterscheidung zwischen Seelsorge und Psychotherapie liegt für ihn also nicht in der Erkenntnis, <u>daß</u> der Ratsuchende auf ein Du angewiesen ist, sondern darin, <u>wer</u> das Du des Menschen ist.[37] Und genau diese Dimension des "anderen Du" bzw. des Jenseits ist dem modernen Menschen verlorengegangen. Das ist der "metaphysische Notstand der säkularisier-

ten Welt."[38] Für ihn kann erst in der "Wiedergewinnung des Jenseits", jene Botschaft vom Du ausgesprochen werden, die allein erlöst.[39] Deshalb hat das Seelsorgegespräch Glaubensgespräch zu sein. Das Gespräch hat zwar auch eine katartische Funktion, es entlastet den Ratsuchenden und bietet ihm die Möglichkeit, im Akt des Sich-Mitteilens, seine Einsamkeit zu überwinden.[40] Aber darüber hinaus soll das Gespräch dazu dienen, den Ratsuchenden an den Punkt zu bringen, "an dem die Heilsbedürftigkeit aufleuchtet."[41] Wölber möchte damit zum Ausdruck bringen, daß das Seelsorgegespräch immer zugleich auch Beichtgespräch zu sein hat. Unter Beichte versteht er "Sterbensbereitschaft und absolute Hoffnung."[42] Denn "Seelsorge bedeutet in der Tat, zu helfen, daß der Mensch sich dem Ersterben auf Glauben hin nicht widersetzt."[43]

Das Instrument wodurch dieses Sterben verursacht wird ist das Gesetz. Es macht den Menschen vor Gott zu einem Nichts, es tötet.[44] "Der Angriff des Gesetzes erfolgt, damit der entlarvte Mensch auf seinen Anspruch zu verzichten lernt und Gott alles überläßt."[45] Jede Seelsorge, die nicht in die Tiefe der Drohung des Gesetzes vorstößt, verfehlt ihren Auftrag.[46]

Auf diese Weise führt Wölber das Verlangen des Menschen nach einem bergenden Du hinaus auf die Angewiesenheit des Menschen auf Gott.[47] Am Gesetz wird dem Menschen klar, daß er im menschlichen Du nicht die letzte Geborgenheit findet, die er braucht. Im entscheidenden Augenblick, wenn ihm aufgeht, daß er sich nicht auf den Menschen verlassen kann, muß Gott sein Erbarmen kundtun. Die menschliche Angewiesenheit "führt bis an das Tor. Sie bleibt eine Tragödie, wenn Gott nicht in das Tor des Erbarmens tritt und sich in seiner Freiheit durch seinen Geist dem Menschen gibt."[48]

Der Seelsorger darf aber zuversichtlich sein, daß Gott sich in das Tun und Sagen seines Boten herabneigt, daß er ihm den Zwang nimmt, selbst das Ereignis der Herablassung Gottes nachvollziehen zu müssen.[49] Gott selbst ist es, der vergibt, der rechtfertigt, der sich erbarmt und dem Menschen einen neuen Anfang ermöglicht. Der Seelsorger ist dabei der Arm Gottes.[50] Er ist derjenige, wodurch Gott sein Werk am Menschen vollbringt. Er ist es, der sich dem leidenden und schuldigen Menschen hingibt und dadurch das zerbrochene Miteinander wieder heilt.[51] "In der Ausrichtung der Vergebung gesellt sich der Mensch dem anderen zu."[52] Das was die Menschen isoliert und voneinander trennt, ist die Sünde.[53] Durch die Rechtfertigung des Sünders wird Gemeinschaft wieder ermöglicht.[54] D.h. für Wölber ist die Aufhebung der Sünde Voraussetzung zur Verwirklichung von Gemeinschaft. Weil aber die Vergebung der Sünden im Akt der Rechtfertigung stattfindet, steht die Kommunikation und die Gemeinschaft zwischen Seelsorger und Ratsuchendem im Dienst des Rechtfertigungsauftrages.[55] Für Wölber ist die Gemeinschaft kein Zweck in sich selbst. Folglich reicht die Tatsache, daß Gemeinschaft ein natürliches menschliches Bedürfnis ist nicht aus, um sie anzustreben. Er läßt daran keinen Zweifel, daß es in der Seelsorge nicht um Kontakte, um Partnerschaft oder um das humanitäre Ziel der Stiftung von Kontakten geht.[56] "Die Rechtfertigung bedeutet das Materialprinzip des transzendentalen Charakters der Begegnung bzw. der Suche des Verlorenen."[57] Die Begegnung zwischen Seelsorger und Ratsuchendem ist mehr als die Begegnung zweier Menschen, sie ist Symbol für die Begegnung zwischen Gott und dem Menschen. Sie ist die Begegnung mit dem "anderen Du". Wölber nennt dies den "Durchstoß der Transzendenz."[58] In diesem Sinne spricht

er auch von einem "christlichen Plus der Kommunikation."[59] Dieses Plus besteht darin, daß Gott durch die Rechtfertigung eine neue Ausgangsbasis für die menschliche Existenz und dadurch für die Möglichkeit menschlicher Gemeinschaft stiftet.[60]

3) Ergebnis und Kritik

Für die Untersuchung der Frage nach der Gemeinschaft in der Seelsorge spielt der Begriff der 'Kondeszendenz' bei Wölber eine zentrale Rolle. Die Kongruenz von Wort und Tat, die unter den Vertretern der kerygmatischen Seelsorge nicht immer zum Zuge kam, findet bei ihm einen klaren Ausdruck. Das Erbarmen des Seelsorgers, das sich am Erbarmen Gottes in Christus orientieren soll, fordert von ihm weit mehr als ein bloßes Proklamieren des Wortes. Es setzt die Bereitschaft und die Fähigkeit des Seelsorgers voraus, eine partnerschaftliche Beziehung mit dem Ratsuchenden einzugehen und sich ganz in seine Situation hineinzuversetzen.
Indem der Seelsorger als 'Bote Gottes', wenn auch in einer unvollkommenen Weise, die Kondeszendenz Gottes in seinem Reden und Handeln vergegenwärtigt, ist dies ein Stück Verwirklichung von Gemeinschaft. Damit ist es Wölber zugleich gelungen, den rein forensichen Charakter der Rechtfertigung, der sich immer wieder innerhalb des Luthertums - besonders in dem Überbetonen des Wortcharakters der Verkündigung - Ausdruck verschafft hatte, zu überwinden.

Die damit verbundene Gefahr, den Seelsorger unter den Zwang zu stellen, das Heilshandeln Gottes in Christus in der seelsorgerlichen Situation zu wiederholen, ist von Wölber richtig erkannt worden.[61] Es bleibt jedoch fraglich, ob es ihm gelungen ist, diese Gefahr in überzeugender Weise auszuräumen. Berücksichtigt man die Tatsache, daß bei ihm das Handeln des Seelsorgers sehr stark in den Mittelpunkt des seelsorgerlichen Geschehens gehoben wird

und daß es in keinem ausgewogenen Verhältnis zu dem Engagement steht, das von dem Ratsuchenden selbst gefordert wird, dann ist dies ein Indiz dafür, daß die Gefahr einer Überforderung des Seelsorgers nicht gebannt wurde.[62]
Es ist zudem fraglich, ob die Kategorie der Herablassung (Kondeszendenz) bzw. des Erbarmens dazu geeignet ist, das Handeln des Seelsorgers gegenüber dem Ratsuchenden zu beschreiben. Sich herablassen und sich erbarmen kann nur derjenige, der dem überlegen ist, zu dem er sich herabläßt oder dessen er sich erbarmt. Diese Kategorien, die das Handeln Gottes in Christus an dem Menschen ausdrücken, dürfen nicht ohne weiteres übertragen werden auf das Handeln des Seelsorgers an dem Ratsuchenden, weil dann ein gefährliches Gefälle zwischen Seelsorger und Klient entstehen kann, das den Klienten von vornherein zu einem unterlegenen Empfänger degradiert. Hier bleibt kein Raum mehr für echte Partnerschaft und echte Gemeinschaft. Kein Wunder, wenn gerade Wölber vom Ratsuchenden als dem "Seelsorgekind" spricht.[63]

Wölber hat den Verdienst, die Rechtfertigung des Sünders und die Suche nach dem Verlorenen - zweifelsohne ein Kernstück biblischer Theologie - in einer überzeugenden Weise für die seelsorgerliche Praxis aktuell und eindringlich herausgestellt zu haben. Dennoch ist nicht zu übersehen, daß auch seinem Konzept eine individualistische Vorstellung von Sünde und Rechtfertigung zugrunde liegt. So notwendig es ist, daß die Kirche davor gewarnt wird, sich einseitig den gesellschaftsdiakonischen Aufgaben hinzugeben und dabei das Individuum aus dem Auge zu verlieren, darf dies nicht dazu führen, daß die intime Not des einzelnen von dem sie mitverursachenden sozialen Kontext abstrahiert wird. Aber genau dies scheint bei Wölber der Fall zu sein.
Die Sünde wird als isolierte Verfehlung des einzel-

nen aufgefaßt. Entsprechend wird auch die Rechtfertigung als ein Akt interpretiert, der sich zwischen Gott und dem einzelnen abspielt. Dadurch, daß die Rechtfertigung in der Zweierbeziehung Seelsorger-Klient vergegenwärtigt werden soll, schrumpft die Seelsorge zur Einzelseelsorge zusammen. Ihr Gegenstand ist die Sünde des einzelnen, ihr Ziel seine Rechtfertigung, ihre Voraussetzung das Verzweifeln des einzelnen an sich selbst.

Die seelsorgerliche Aufgabe der Gemeinde wird von Wölber kaum durchdacht, ebensowenig wie die Form, in der sich am besten kirchliche Gemeinschaft verwirklichen läßt. Im Gegenteil, das Ideal von Gruppen und Kerngemeinden, wodurch man neuerdings dem Ziel der Gemeinschaftspflege etwas näher zu kommen trachtet, wird von ihm als Einschränkung des universalen Sendungsauftrages der Kirche abgetan.[64]

Für Wölber ist alles, was nach dem Rechtfertigungsakt erfolgt, also die Frage, wie es für den gerechtfertigten Menschen weitergehen soll, weitgehend sekundär und schon durch die Rechtfertigung selbst beantwortet. Er sagt: "In der Heiligung wird der Mensch, nachdem er freigemacht ist, sich selber vertreten müssen mit seinen Bemühungen, mit seiner Erkenntnis, mit seiner Anbetung. Hier wird sein Glaube schon seine Sorge."[65] Sein Anliegen dabei ist, die Seelsorge davor zu bewahren, ein Instrument der Kirchenzucht zu werden.[66] Auch wenn dies ein berechtigtes Anliegen ist, darf es nicht um den Preis erzielt werden, daß der gerechtfertigte Mensch allein und auf sich selbst gestellt ist, indem er zu einer Praxis seines Glaubens ermuntert wird, die der communio sanctorum gleichgültig gegenübersteht. Die Notwendigkeit von 'Kontakten' und von 'Gemeinschaft' allein begründet noch keine christliche Seelsorge, darin behält Wölber Recht.[67] Es ist auch nicht zu bezweifeln,

daß wahre Gemeinschaft nur auf Grund des Freigesprochenwerdens von den Sünden zustande kommen kann.[68] Aber warum sollte eine christliche Seelsorge, die sich als "Sorge um den ganzen Menschen" versteht, nicht auch die Sorge um menschliche Bedürfnisse, in diesem Fall dem menschlichen Bedürfnis nach Gemeinschaft, Rechnung tragen? Eine Seelsorge, die die menschlichen Bedürfnisse auf das Bedürfnis nach Rechtfertigung reduziert, läuft Gefahr, ihre Wirklichkeitsnähe einzubüßen. Diese Gefahr ist umso größer, wenn Wölber einseitig von der Rechtfertigung als Voraussetzung der Gemeinschaft spricht, ohne dabei die Gemeinschaft als Mittel der Rechtfertigung zu würdigen.

I - ZUSAMMENFASSUNG UND ERGEBNIS

Die in diesem Kapitel behandelten Seelsorgekonzeptionen stehen mehr oder weniger alle unter dem Einfluß des von Fichtner bereits eingeleiteten, aber erst unter Asmussen und Thurneysen zur Vollendung geführten kerygmatischen Ansatzes. Diese sogenannte "kerygmatische Seelsorge" weist folgende Hauptmerkmale auf:

1. Voraussetzung, Inhalt, Gegenstand und Ziel der Seelsorge ist das Wort Gottes, so wie es in der Bibel als "Urkunde der Offenbarung" überliefert wurde. Dieses Wort, auch wenn es von einem menschlichen Zeugen gesprochen wird, behält den Charakter eines Wortes Gottes, indem es im Augenblick seines Gesprochenwerdens, den subjektiven Charakter verliert und zum objektiven, geoffenbarten Reden Gottes wird. Seelsorge wird dadurch zur 'Verkündigung des Wortes Gottes an den einzelnen.'

2. Die seelsorgerliche Kommunikation spielt sich fast ausschließlich auf der verbalen Ebene ab. Das Wort gilt als die Form der Selbsterschließung Gottes schlechthin. Getragen wird dieser Gedanke von der Absicht, Gottes Alleinwirksamkeit in der Seelsorge zu gewährleisten. Die Seelsorge bekommt dadurch den ausgesprochenen Charakter eines verbalen Zuspruchs.

3. Die Person des Seelsorgers tritt hinter das gesprochene Wort zurück. Er wird zum Zeugen - weniger aber zum Zeugen seiner subjektiv erlebten Rechtfertigung, als vielmehr des ihn ergreifenden objektiven Wortes Gottes. Nicht also die Subjektivität seiner Erfahrung im Glauben, nicht seine Person, sondern die Objektivität des ihn von außen bestimmenden Wortes steht im Mittelpunkt der Seelsorge.

4. Das seelsorgerliche Gespräch zerfällt in einen weltlichen, stärker dialogisch-informativen oder

diagnostischen Teil und einen geistlich-seelsorgerlichen oder verkündigenden Teil. Die erste Phase des Gesprächs dient vornehmlich dazu, den Menschen zu Fall zu bringen, d.h. ihn als Sünder bloß zu stellen, während in der zweiten "eigentlich seelsorgerlichen" Phase dem Menschen die Gnade der Vergebung zugesprochen wird.

5. Im Unterschied zu der dialogisch-informativen Phase des Gesprächs, kommt die Person des Ratsuchenden in der "eigentlich seelsorgerlichen" Phase kaum noch zu Wort. Hier wird er größtenteils zum passiven Hörer. Die Seelsorge geschieht in dieser Hauptphase weniger in einer Partnerschaft mit ihm, sondern eher an ihm.

6. Die Anthropologie ist gekennzeichnet durch eine starke Betonung der Sündhaftigkeit des Menschen, der als ein gefallenes, von Gott getrenntes Wesen gesehen wird. Selbsterkenntnis ist daher fast immer ein Synonym für Sündenerkenntnis. Dies führt dazu, daß Selbsterkenntnis zu einem Zeugnis der menschlichen Unfähigkeit wird, seine Probleme selbst zu meistern. Die Betonung der Sündhaftigkeit trübt ebenfalls die Sicht des Menschen für seine potentiellen Fähigkeiten zur Selbstverantwortung und Freiheit. Gottvertrauen und Selbstvertrauen stehen sich nicht selten als unvereinbare Gegensätze gegenüber.

7. Die menschlichen Bedürfnisse werden zwar teilweise erkannt, aber gleichzeitig in ihrer Bedeutung relativiert, indem sie dem Bedürfnis nach Sündenvergebung untergeordnet werden. Alles Menschliche steht unter dem Gericht Gottes. Da wo die Situation des Menschen, seine Fragen und Bedürfnisse berücksichtigt werden, geschieht dies in der Absicht einer gezielteren Verkündigung des Wortes Gottes. Da die menschlichen Bedürfnisse kaum um ihrer selbst willen ernst genommen werden, erübrigt

sich auch jede Überlegung über die Form ihrer angemessenen Befriedigung.

8. Die Lösung der menschlichen Probleme ist nicht Gegenstand eines gemeinsamen Suchens der Seelsorgepartner, sondern wird aus der Offenbarung abgeleitet. Dadurch entsteht ein autoritäres Gefälle zwischen dem Seelsorger als dem Zeugen des geoffenbarten Wortes, und dem Ratsuchenden als dem Empfänger der Offenbarungsinhalte. Die Bemühung zur Vergegenwärtigung der Offenbarungsinhalte durch die Haltung des Seelsorgers (Kongruenz von Wort und Tat) ist nur selten im Ansatz enthalten.

9. Im Vordergrund der seelsorgerlichen Bemühung steht der einzelne in seiner Beziehung zu Gott. Die Seelsorge bekommt dadurch einen ausgeprägt individualistischen Zug. Die sozio-politische Dimension des seelsorgerlichen Handelns ist kaum Gegenstand der Überlegungen.

10. Die Gemeinschaft der Seelsorgepartner untereinander beschränkt sich auf die natürliche Gemeinschaft des Sünderseins. Das angestrebte Ziel der Seelsorge ist die Gemeinschaft mit Gott. Diese hat nicht nur Priorität vor der menschlichen Gemeinschaft, sondern wird nicht selten als Alternative dazu postuliert. Die zwischenmenschlich-gemeinschaftliche Beziehung zwischen Seelsorger und Ratsuchendem wird daher in ihrer therapeutischen Bedeutung nicht geschätzt. Die Gemeinschaft wird erst nachträglich, innerhalb des institutionellen Rahmens der Gemeinde, in einer vorwiegend erhaltenden, kirchenzuchtähnlichen Funktion gewürdigt.

Diese Merkmale der kerygmatischen Seelsorge sind nicht gleichmäßig bei allen in diesem Kapitel untersuchten Autoren wiederzufinden. Sie stellen einen paradigmatischen Querschnitt aus dem Ansatz

der Stammväter der kerygmatischen Seelsorge (Asmussen und Thurneysen) dar.
In den darauffolgenden Seelsorgekonzeptionen von O. Haendler, A.D. Müller, H. Girgensohn, A. Allwohn u.a.m. ist der kerygmatische Ansatz zwar beibehalten worden, hat aber einige wichtige Korrekturen erfahren. Die Untersuchung der genannten Autoren hat gezeigt, daß eine wichtige Akzentverschiebung stattgefunden hat: das 'Daß' der Verkündigung wurde etwas in den Hintergrund gedrängt und stattdessen das 'Wie' der Verkündigung stärker in den Vordergrund gehoben. Dies machte sich in dreierlei Hinsichten bemerkbar:

1. Die Notwendigkeit der Berücksichtigung der menschlichen Situation, in die die Offenbarungsinhalte hineinvermittelt werden sollen, ist wesentlich stärker zum Ausdruck gebracht worden. Als Folge davon, konnte man eine größere Aufgeschlossenheit gegenüber der Inanspruchnahme von psychologischen und tiefenpsychologischen Erkenntnissen aufbringen, wie sie beispielsweise bei O. Haendler, A.D. Müller und A. Allwohn zu verzeichnen ist.

2. Die Sorge um die Berücksichtigung der menschlichen Situation hat die Frage nach den menschlichen Möglichkeiten und Problemen einer rechten Antwort auf die ihm zugesprochene Verkündigung nach sich gezogen. Seelsorge wurde zur Glaubenshilfe. Das gestörte Verhältnis zu Gott ist als Ursache alles menschlichen Leidens gesehen worden. Sämtliche menschlichen Bedürfnisse sind auf ein Grundbedürfnis reduziert worden, nämlich auf das Glaubensbedürfnis.

3. Dadurch, daß der Ratsuchende stärker in den Seelsorgeprozeß miteinbezogen wurde, schuf man die Voraussetzung dafür, daß der praktische Vollzug der Seelsorge auf die Basis einer Kooperation beider Seelsorgepartner gestellt werden konnte.

Der proklamatorische Charakter der Seelsorge wurde gemildert, indem man betonte, daß es in der Seelsorge nicht nur um das Aussprechen einer Botschaft, sondern um ihren Vollzug geht. Der Seelsorger soll also durch die Begegnung mit dem Ratsuchenden die verbal ausgesprochene Botschaft des Evangeliums transparent werden lassen.
Es bleibt noch darauf hinzuweisen, daß es den untersuchten Autoren durch die positive Einschätzung der Dynamik der zwischenmenschlichen Beziehung in keiner Weise darum ging, den Boden des kerygmatischen Ansatzes zu verlassen. Sie waren vielmehr um die Effektivität der Verkündigung bemüht. Aber die Sorge um die Effektivität der Verkündigung brachte es mit sich, daß das Gefälle zwischen Seelsorger und Ratsuchendem ein Stückweit abgebaut wurde. Die Seelsorge verlor dadurch teilweise ihre autoritären Züge und konnte eine menschenzugewandte und partnerschaftliche Gestalt annehmen.

Die Aufgeschlossenheit gegenüber dem Menschlichen hat dennoch zu keiner besonderen Aufmerksamkeit gegenüber dem menschlichen Bedürfnis nach Gemeinschaft geführt. Das Problem menschlicher Einsamkeit und Beziehungslosigkeit und seine Ursachen wurde in seiner Dringlichkeit (außer von A. Rensch) kaum erkannt und berücksichtigt.
Sämtliche menschlichen Bedürfnisse wurden in dem Glaubensbedürfnis subsumiert. Das Bedürfnis nach Sündenvergebung und das Bedürfnis nach Gemeinschaft mit Gott bildeten dabei die Hauptthemen. Das Bedürfnis nach zwischenmenschlicher Gemeinschaft blieb dem Bedürfnis nach Gemeinschaft mit Gott weitgehend untergeordnet.
Da aber die Gemeinschaft mit Gott als eine persönliche Angelegenheit des einzelnen aufgefaßt wurde, die im Zusammenhang mit der Glaubensfrage zu lösen ist, bekam diese Seelsorge eine unübersehbare individualistische Prägung. Die vertikale Dimension

der Seelsorge, die sich in ihrem Selbstverständnis als Glaubenshilfe äußert, behielt eindeutig den Vorrang vor der horizontalen Dimension, sie sich durch die Würdigung der seelsorgerlichen und heilenden Qualität der zwischenmenschlichen Beziehung auszeichnet. Es kam zu keiner echten Integration zwischen diesen beiden Ebenen. Heilung und Heil blieben zum Teil unversöhnt nebeneinander stehen.

Indem es der 'kerygmatischen Seelsorge' nicht gelang, die zwischenmenschliche Beziehung der Seelsorgepartner in ihrer seelsorgerlichen Dimension zu würdigen, versäumte sie es, die Konsequenzen der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus so weit zu fassen, daß die Gemeinschaft der Seelsorgepartner als eine Form des Erlebens von Gemeinschaft mit Gott aufgefaßt werden konnte. So blieb diese Seelsorgekonzeption im Grunde dem Denken auf zwei Wirklichkeitsebenen, der Trennung von Gott und Welt, von Theologie und Anthropologie, verhaftet. Sie konnte folglich nicht darüber hinauskommen, die Gemeinschaft mit Gott als Gegensatz zur zwischenmenschlichen Gemeinschaft aufzufassen.

3. Kapitel

G E M E I N S C H A F T I N D E R B E Z I E H U N G

A - HANS-JOACHIM THILO

H.-J. Thilo gilt als einer der Pioniere in der Anwendung pastoralpsychologischer Grundsätze in der kirchlichen Seelsorge[1] und ist zu den Begründern und Wortführern der Seelsorgebewegung in der BRD zu zählen.
Ein Vergleich zwischen seinem 1957 erschienenen Buch "Der ungespaltene Mensch"[2] und seinen neueren Publikationen[3] zeigt, daß sich seine Auffassung im Laufe dieser Zeit in auffälliger Weise gewandelt hat. Damals stand Seelsorge, wie Scharfenberg richtig erkannt hat, auch für ihn noch ganz im "Banne des Verkündigungsgeschehens mit seiner fatal autoritären Struktur - jetzt wird nach einer Alternative dazu gesucht."[4]
In der Tat konnte Thilo 1957 noch mit einer gewissen Selbstverständlichkeit den Seelsorger dazu ermutigen, "nicht zu vorsichtig zu sein..., mit dem was wir an Verkündigung zu bringen haben"[5] und den Sinn des Gespräches in der Erteilung von Rat und Weisung zu sehen. Kein Wunder, wenn dabei das Gefälle zwischen den Seelsorgepartnern durch die Charakterisierung "geistlicher Vater" einerseits und "Seelsorge- bzw. Beichtkind" andererseits zum Ausdruck kam.[6]

Dennoch sind schon damals einige Schlüsselbegriffe wie z.B. "Inkarnation", "Gespräch" und "mitmenschliche Beziehung" von ihm gebraucht worden, die heute noch das tragende Gerüst seiner Seelsorgekonzeption bilden. Selbst der Verkündigungscharakter des seelsorgerlichen Gesprächs hat bei

ihm kaum an Aktualität eingebüßt. Es hat sich höchstens die Fragestellung verschoben: war damals das "Daß" der Verkündigung ein wichtiges Anliegen, so stellt sich ihm heute die Frage nach dem "Wie" der Verkündigung bzw. was überhaupt unter Verkündigung zu verstehen ist.[7] Insgesamt aber stellt die persönliche Entwicklung Thilos ein lebendiges Beispiel für die Entwicklung dar, die die deutsche Seelsorge insgesamt in den letzten zwei Jahrzehnten durchgemacht hat. Im folgenden soll seine Grundkonzeption kurz skizziert werden, damit unsere Frage nach seinem Umgang mit dem menschlichen Bedürfnis nach Gemeinschaft sachgemäß beantwortet werden kann.

1. Für Thilo hat Seelsorge im umfassenden Sinne eine heilende Funktion. Zunächst wird diese Funktion aus der Schöpfungslehre abgeleitet. Seelsorge ist "an die Delegation der Schöpfungsverantwortung Gottes an den Menschen" gebunden; sie geht aus "von der Mitverantwortung des Menschen an der Schöpfung."[8] So können bei Thilo wichtige Dimensionen der Seelsorge, wie etwa die der Sündenvergebung, in den umfassenderen Begriff der "Heilung" eingeordnet werden.[9] Jedes seelsorgerliche Gespräch geschieht sodann im Bewußtsein, daß es zwischen Menschen geführt wird, die sich im Bereich der gefallenen Schöpfung begegnen.[10] Aber trotz dieser Erkenntnis, die die Seelsorgepartner vor dem Idealisieren menschlicher Möglichkeiten bewahren soll, strebt er als Ziel der seelsorgerlichen Beratung die Ich-Stärke des Menschen an. Es geht ihm darum, daß der Mensch "zu dem werde, was sein Auftrag von Gott in der Schöpfung her ist."[11]
So bekommt Heilung bei Thilo eine ganzheitliche Dimension, die das Erwachsenwerden und die Selbstverantwortung des Menschen mit einschließt.

2. Die heilende Funktion ist für Thilo im Zusammenhang des Verkündigungsauftrages der Seelsorge zu realisieren. Alles was in der Kirche Jesu Christi geschieht, ist mit der Intention verbunden, "die Jürgerschaft der Menschen durch die Verkündigung der heilenden und rettenden Botschaft auf dieser Erde zu verwirklichen und diese Jürgerschaft in ein Engagement für die Kirche Jesu Christi zu bringen."[12] So klar auch immer der Verkündigungscharakter des seelsorgerlichen Handelns von Thilo unterstrichen wird, so entschieden grenzt er sich dennoch von jeder Form von Verkündigung ab, die die Person des Seelsorgers zugunsten einer objektiven Ausrichtung des Wortes Gottes in den Hintergrund drängt.[13] So sieht er sich dazu veranlaßt, sich von der s.E. noch bis heute anhaltenden Auffassung zu distanzieren, wonach "das Wort Gottes... so etwas wie ein neutrales, supranaturales Es (ist), das sich lediglich den Träger des Wortes als Hülle aussuche, um dann unberührt von dessen Eigenart hinüberzuschlagen in die Existenz des Gegenübers."[14] In seiner Auffassung von Verkündigung versucht Thilo stattdessen der Tatsache Rechnung zu tragen, daß in der Verkündigung Jesu das Aufgerufene im Augenblick der Bekanntgabe Wirklichkeit wird. Dies wird aber nur dort der Fall sein können, wo der Herold den Inhalt der verkündigten Botschaft "in actu zu realisieren" versucht und sie "in seiner Konsequenz für das Leben und die Ganzheit des Menschen" sichtbar werden läßt.[15]
Verkündigung kann sich für Thilo also immer nur in der Kongruenz von Wort und Tat ereignen.

3. Das Gesagte wird von Thilo theologisch mit dem Begriff der Inkarnation untermauert: "Der theologische Angelpunkt unseres Ansatzes ist die Theologie der Inkarnation."[16] Und Inkarnation bedeutet für ihn: "Gott wird sichtbar, faßbar, schaubar, aber auch real in dem Symbol bzw. in dem Bild, in

dem er sich inkarniert."[17] Er geht sogar so weit, daß er Inkarnation als "das totale Ineinander von Gott und Mensch"[18] zu verstehen versucht. Jedenfalls scheint Thilo die Inkarnationslehre bis an die Grenze des noch Vertretbaren auszuschöpfen, vorausgesetzt, daß Gott dabei nicht aufhört selbst Gott zu sein.[19]

4. Das Bemühen Thilos, die Konsequenzen der Inkarnationslehre in ihrer ganzen Tragweite zu berücksichtigen, ohne dennoch das Gegenüber von Gott und Mensch preiszugeben, findet seinen Ausdruck darin, was er unter dem Begriff Begegnung versteht. Kurz gefaßt lautet seine These: "Gott erlebt man... in der Begegnung mit den Menschen."[20] Dadurch wird bei Thilo automatisch die zwischenmenschliche Beziehung der Ort, an dem Gott bzw. Gottes Wort geschieht.

5. Steht aber die Beziehung im Mittelpunkt der Seelsorge, dann wird die Person und Haltung des Seelsorgers theologisch relevant als Ort, an dem Gottes Zuwendung zum Menschen transparent wird. In der Tat mißt Thilo der Haltung des Seelsorgers eine große Bedeutung bei.[21] Er sucht nach einem Verhalten des Seelsorgers, "das personenbezogener, liebevoller, verständnisvoller, wirklichkeitsnäher, fachbezogener und damit eben zugleich näher an der Botschaft des christlichen Glaubens ist, als es herkömmliche Seelsorge sein konnte."[22] Thilo scheint in der bedingungslosen Annahme des Ratsuchenden die seelsorgerliche Haltung zu sehen, die seinem theologischen Ansatz am besten entspricht. "Akzeption des Gegenübers ist für uns die Sichtbarmachung des in Christus an uns ergangenen Ja Gottes zu unserem So-Sein. Sie ist die reflektierte Bewegung durch Christus zu unserem Hörer hin, bei der wir deutlich machen, daß das Ja Gottes, gesprochen durch uns, unser Gegenüber nimmt, so wie er ist, und an keinem Punkte etwa so, wie wir ihn gerne haben möchten."[23]

6. Die bedingungslose Annahme des Pastoranden wird somit zur Aktualisierung der Rechtfertigung Gottes in Jesus Christus, die Sichtbarmachung seiner Liebe in einer ganz konkreten Situation. Der Seelsorger ist durch seine Haltung der Träger der Rechtfertigungsbotschaft.
Wichtig ist noch hervorzuheben, daß es Thilo nicht darum geht, die Person des Seelsorgers so herauszuheben und ihm dem Ratsuchenden gegenüber eine derartige Überlegenheitsstellung einzuräumen, daß keine Basis für echte Partnerschaft mehr gegeben wäre. Die Basis zur Partnerschaft bleibt bei ihm dadurch gewahrt, daß er die seelsorgerliche Begegnung coram deo, in der "Gemeinsamkeit vor Gott" ansiedelt. Beide, Seelsorger und Ratsuchender, sind Amnestierte Gottes und stehen als solche auf der gleichen Ebene. "Wenn zwei Amnestierte Gottes sich begegnen, so ist ihre Gegenseitigkeit aus der Tatsache erkennbar, daß sie prinzipiell von der gleichen Plattform aus sprechen."[24]

7. Mit dem Gesagten verschafft sich Thilo zugleich auch den Ausgangspunkt für seine Auffassung vom Gespräch. Schon 1957 schrieb er: "Im Gespräch geht es um den Austausch und um die Begegnung der geistigen und seelischen Beziehungen zweier Menschen." Und ferner: "Im Gespräch allein ist der andere im wirklichen Sinn der Bruder, der mit mir Gott zum Vater hat. Im gegenseitigen Aufeinanderhören und Voneinanderlernen findet das Gespräch seinen Höhepunkt."[25]
Obwohl sich schon hier eine Tendenz abzeichnet, das Gespräch auf der Basis der Partnerschaft bzw. der Bruderschaft anzusetzen, bleibt dieser Ansatz noch dem Duktus einer hierarchischen Struktur verfallen, der stark vom Motiv des Ratgebens durchdrungen ist.[26]
Dies hat sich in der Zwischenzeit gewandelt. Heute

sagt Thilo ausdrücklich, daß die Beratungssituation nicht zuerst Wegweisung, sondern Dialog ist.[27] Er vertraut mittlerweile stärker der Schöpferkraft, die dem Gespräch innewohnt. Mit Albrecht Goes sagt er: "Gespräch ist Schöpfung."[28] Das heißt, daß bei einem echten Gespräch am Ende etwas anderes stehen wird, als was am Anfang zwischen den Gesprächspartnern gestanden hat. "Wer also in ein Gespräch hineingeht, um seinen Willen durchzusetzen und seine Konzeption zu verwirklichen, wird dies nicht als ein helfendes und im Sinne des Wortes 'Gespräch' befreiendes Tun ansehen können. Gespräch ist Begleitung."[29] Es ist für Thilo ferner wichtig, daß das begleitende Gespräch sich nicht dadurch als "seelsorgerliches" Gespräch legitimieren muß, daß in ihm die Botschaft Jesu Christi expressis verbis verkündigt wird, sondern dadurch, daß "die Realität des Leben bringenden und Heil gebenden Christus sich im Gespräch ereignet und damit vollzieht."[30]

8. Thilos Auffassung vom Gespräch erleichtert auch das Verständnis dessen, was er unter Beratung versteht. Er gibt selbst zu, daß der Begriff "Beratung" schillernd und vielgestaltig ist.[31] Wenn er ihn dennoch beibehält, dann nicht weil er, wie früher, der Meinung wäre, der Seelsorger sei seinem Partner Rat und Weisung schuldig.[32] Der Begriff Beratung drückt bei Thilo nicht die Absicht aus, eine Aussage über die Rolle des Beraters zu machen, sondern dient dazu, die Situation zu beschreiben, in der sich beide Gesprächspartner befinden, die angesichts einer bestimmten Frage gemeinsam um eine Antwort ringen. Deshalb spricht Thilo auch häufig von Seelsorge als einer Beratungssituation bzw. einer Dialogsituation und meint damit das gemeinsame Suchen von Lösungen, die dem Pastoranden weiterhelfen können. 'Beratende' Seelsorge kann für ihn nicht mit der Intention verbunden sein, dem

anderen eine Schwierigkeit abnehmen zu wollen, sondern sie wird ihm helfen, seine Schwierigkeiten selber zu meistern.[33]
Dennoch hat der Seelsorger, nach Thilo, dem Ratsuchenden eine Antwort zu geben, wenn dieser ihn nach seiner persönlichen Einstellung zu den Dingen des Glaubens fragt.[34] Der Seelsorger hat in diesem Fall Zeugnis von seinem Glauben abzulegen. Es muß für den Pastoranden klar werden, aus welcher Verantwortung heraus er handelt und in welchem Auftrag er sein Seelsorgeamt ausübt.[35] Gerade darin sieht Thilo das Proprium christlicher Seelsorge gegenüber anderen Formen von Beratung.[36]

9. Aufgrund der vorausgegangenen Untersuchung des seelsorgerlichen Ansatzes von H.J. Thilo läßt sich in Bezug auf unsere Frage nach seinem Umgang mit dem menschlichen Bedürfnis nach Gemeinschaft folgendes Ergebnis festhalten:

In dem Maße, in dem Thilo sich von seinem ehemaligen - in der kerygmatischen Seelsorge verankerten - autoritären Ansatz abwandte und das paternalistische Gefälle zwischen Seelsorger und Ratsuchendem aufgab, war er imstande eine Seelsorgekonzeption zu entwickeln, die sowohl den Pastoranden mit seinem Potential zur Veränderung und Selbstverantwortung, als auch die Person des Seelsorgers in seiner Ganzheit als Mensch und Werkzeug Gottes ernst zu nehmen und in den Mittelpunkt des seelsorgerlichen Handelns zu rücken. Es gelang ihm durch sein Konzept, die Beziehung zwischen den Seelsorgepartnern als Ort für die Begegnung mit Gott offen zu halten.
Ohne daß sich Thilo ausdrücklich mit der Frage nach dem menschlichen Bedürfnis nach Gemeinschaft beschäftigt hätte, läßt sich dennoch sagen, daß seine Auffassung, dadurch daß sie den Menschen, so wie er ist, in den Mittelpunkt stellt, grundsätzlich dazu offen ist, ihm auch in dieser Frage entgegenzukommen. Es sind bei ihm immerhin deut-

liche Ansätze zu erkennen, die die Seelsorge als ein gemeinsames und deshalb auch auf der Basis einer partnerschaftlichen Gemeinschaft konzipiertes Unternehmen verstehen.
Er ist offensichtlich bestrebt, jede Form von Objektivismus zu überwinden und die Verkündigung des Wortes Gottes im Zusammenhang der solidarisch-partnerschaftlichen Haltung des Seelsorgers anzusiedeln. So wird die Gemeinschaft des Seelsorgers mit dem Ratsuchenden zur Sichtbarmachung der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen in Jesus Christus.
Die Gemeinschaft mit dem Pastoranden darf aber als gemeinsame Begleitung nur bis "zu einer gemeinsamen Entscheidung" gehen.[37] Sie wird nie die Entscheidung des Partners abnehmen dürfen. Insofern wird die Gemeinschaft für Thilo nicht der Erfüllung von regressiven Wünschen des Pastoranden dienen dürfen, sondern sie steht im Dienste der Ich-Stärke und der Mündigkeit des von Gott zum Partner und Mitverantwortlichen für seine Schöpfung erwählten Menschen.

B - JOACHIM SCHARFENBERG

1) Darstellung des Befundes

J. Scharfenberg polemisiert mit ungewöhnlicher Schärfe gegen das herkömmliche Seelsorgekonzept, vor allem wie es von den Wortführern der sog. 'kerygmatischen Seelsorge' vertreten wird.[1] Am heftigsten richtet sich seine Kritik gegen die von Asmussen und Thurneysen geprägte Definition, Seelsorge sei ein Gespräch, in dem es um die Verkündigung des Evangeliums an den einzelnen geht.[2] Schon die Überzeugung, daß es in einem Gespräch um Verkündigung zu gehen habe, damit es überhaupt als ein seelsorgerliches Gespräch qualifiziert werden kann, (14) möchte Scharfenberg nicht teilen. Dabei bereitet ihm sowohl die dieser Aussage zugrunde liegende Auffassung von "Gespräch" als auch von "Verkündigung" einen Anstoß. (10) Er meint, diese Auffassung von Gespräch müsse als eine "Fehlform von Gespräch" angesehen werden, weil sie "zu einem autoritären oder methodistischen Mißbrauch der Sprache" verführe. (12) S.E. ist diese Form des Gespräches "gebannt vom Vollzug der Verkündigung als Zielsetzung der Seelsorge" und kann deshalb nur als "Anknüpfungspunkt, Präludium oder Vorwand für die Verkündigung" dienen, so daß "derjenige, der in die Seelsorge kommt, gar nicht in die Lage versetzt wird, die 'Frage', die er mit seiner Existenz darstellt, zu artikulieren und sie sich damit bewußtzumachen". (10)[3] Dadurch, daß der Seelsorger ständig die Führung in der Hand behalten muß, ist er daran verhindert, sich dem Duktus des wirklichen Gespräches zu überlassen. (15) Insgesamt hält Scharfenberg diese Art der Gesprächsführung für autoritär, und zwar deshalb, weil das Gespräch dazu benutzt wird, "etwas Vorgegebenes, an der Vergangenheit Orientiertes, Bekanntes und Verfügbares 'auszurichten'". (19)

Sie läßt keine Freiheit zu, weder dem Seelsorger, noch dem Ratsuchenden.[4]
Es ist also kaum zu übersehen, daß die Grundeinstellung der 'kerygmatischen Seelsorge' dem psychoanalytisch orientierten Scharfenberg ein Ärgernis ist. Schon in seinen früher Veröffentlichungen[5] zeichnet sich bei ihm eine Tendenz ab, die therapeutische Möglichkeit der Sprache und des freien Gespräches, wie sie S. Freud für die Psychoanalyse entdeckte, für die kirchliche Beratungsarbeit fruchtbar zu machen. Dieser Absicht ist er heute in dem Maße verpflichtet, daß sein Seelsorgekonzept ohne die Berücksichtigung der Psychoanalyse gar nicht verständlich wäre. Trifft es für Freud zu, daß er "sich der Heilsaufgabe des Gespräches verschrieben" hat,[6] so trifft dies nicht weniger für Scharfenberg selbst zu.

Für ihn steht die Sprache "an den Anfängen der menschlichen Geistestätigkeit" und ist eine für das Menschsein "schlechthin konstitutive Grundtatsache."[7] Er distanziert sich deshalb entschieden von der These, wonach die Sprache mehr oder weniger ausschließlich ein Instrument zur Übermittlung von Gedanken und Erkenntnissen, letzten Endes also von Informationen, ist.[8] S. E. hat sich in unserer Zeit eine "Wandlung im Sprachdenken" vollzogen, die gezeigt hat, daß die Sprache als eine Zirkelstruktur zu verstehen ist, die Objekt und Subjekt, Mensch und Wirklichkeit zusammenschließt und das Verstehen als eine Funktion der Beziehung und der Gemeinschaft bzw. der Gesellschaft auffaßt.[9]
Wenn an die Stelle der hierarchischen Struktur von Anweisung und Gehorsam die "dialogisch-zirkelhafte Struktur des Verstehens" getreten ist, dann muß dies für die Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung Folgen haben. Es ist also zu fragen, ob 'Seelsorge als Verkündigung' nicht der Konzeption von 'Seelsorge als Gespräch' zu wei-

chen hat. Unter Verkündigung versteht er hierbei "Zuspruch von etwas Festem, Unwandelbarem, objektiv Vorgegebenem, das man vorher noch nicht gewußt hat und das in einem zwangsläufig autoritären Gefälle von dem einen auf den oder die anderen übergeht" und setzt dagegen "prinzipielle Offenheit, Zweideutigkeit, ... bipolares, partnerschaftliches Hin und Her von menschlicher Rede", die er im Gespräch gegeben sieht.[10]

Wie eine solche Seelsorge als Gespräch in der Praxis aussieht, soll nun kurz geschildert werden. Grundsätzlich gilt: "Im Gespräch hat keiner der beiden Partner die Führung. Rede und Gegenrede bewirken ein Fortschreiten des Gesprächs, ohne daß in ihm ein vorher festgelegtes Programm absolviert werden könnte. In diesem Vorgang besteht die partnerschaftliche Gegenseitigkeit des Gespräches."[11]

Was Scharfenberg unter 'Seelsorge als Gespräch' versteht, wird verständlicher, wenn man die vier Grundformen der Gesprächsführung,[12] die es s.E. gibt, im Auge behält: Das freie Gespräch, das als Idealtypus des Gesprächs absolut symmetrisch in seiner Struktur ist; das Lehrgespräch, das zwar auch noch - wie etwa das sokratische - innerhalb der partnerschaftlichen Gleichberechtigung liegen kann, aber sehr leicht die Grenze erreicht, wo es suggestiv zu wirken beginnt; das Explorationsgespräch, in dem der Gesprächspartner stärker in den Vordergrund rückt, um ihm das Verständnis seiner Situation zu ermöglichen, ohne jedoch eine objektivierende Diagnose zu erstellen; und das 'social case work', in dem die Beziehung zwischen beiden Gesprächspartnern eine helfende Funktion hat.

Es fällt Scharfenberg offensichtlich schwer, das Spezifische des seelsorgerlichen Gespräches herauszustellen. Seiner Meinung nach bedient es sich aller vier genannten Formen, "wird sich aber mit

Vorrang an der helfenden Beziehung orientieren, die sie im Verstehenhorizont dessen, was den Menschen unbedingt angeht, zu deuten sucht."[13] Hier bestätigt sich das, was er in der Einleitung seines Buches "Seelsorge als Gespräch" angedeutet hatte, nämlich, daß die Frage nach dem Proprium kirchlicher Seelsorge nicht dadurch gelöst werden kann, daß die Seelsorge gegenüber säkularen Gesprächsmethoden sauber abgegrenzt wird, sondern dadurch, daß "eine mögliche Identifizierung von theologischen Gehalten in Theorie und Praxis weltlicher Formen der Gesprächsführung" erreicht wird.[14]

Gegenüber der Auffassung von dem überlieferten Wort der Bibel als objektive Wahrheit, betont Scharfenberg "die existentielle Offenheit von christlicher Überlieferung", die immer wieder neu in der jeweiligen Situation zum Gespräch und somit zum Suchen nach der Wahrheit zwingt.[15] Nicht die Bindung an die Tradition begründet die Autorität des Seelsorgers und des von ihm gesprochenen Wortes, sondern der Glaube, der aus dem Gespräch kommt, ins Gespräch führt und nur im Gespräch überlebt.[16] "Das Gespräch kennzeichnet eine Lage, in der weder der einzelne Christ noch die Kirche noch die Bibel die vorgegebene Autorität haben."[17] Für die seelsorgerliche Praxis heißt dies, daß der Seelsorger bereit sein sollte, seine väterlich-paternalistische Autoritätshaltung abzulegen und die Einstellung aufzugeben, daß er über eine Antwort auf jede Frage des Pastoranden zu verfügen hätte. Stattdessen sollte er mit dem Partner zusammen, in der "Solidarität menschlicher Ratlosigkeit", eine Antwort suchen und durch den partnerschaftlichen Umgang mit ihm ihm gleichzeitig zur Mündigkeit und Freiheit verhelfen.[18]

Ein weiteres wichtiges Merkmal des Seelsorgeverständnisses von J. Scharfenberg ist der Ernst, mit

dem er sich mit dem Phänomen der Übertragung und Gegenübertragung auseinandersetzt. Auch wenn dies ein Problem ist, das stärker in den Bereich der Psychotherapie fällt, werden wir nicht an ihm vorbeisehen können, weil es (a) auch im seelsorgerlichen Gespräch bewußt oder unbewußt eine wichtige Rolle spielt und weil es (b) auch mit unserer Frage nach der Gemeinschaft in der Seelsorge etwas zu tun hat.

Wenn Scharfenberg mit S. Freud der Auffassung ist, daß es in der zwischenmenschlichen Beziehung nichts Unwichtiges gibt,[19] dann bezieht sich diese Erkenntnis nicht nur auf die Bedeutung der non-verbalen Kommunikation, sondern auch auf die persönliche Lebensgeschichte beider Gesprächspartner, die die interpersonale Dynamik des Kommunikationsprozesses wesentlich beeinflussen wird. D.h. der Bezugsrahmen beider Gesprächspartner wird Gegenstand der Aufmerksamkeit des Therapeuten oder seelsorgerlichen Beraters sein müssen. Scharfenberg weiß, daß die Gefühle der Patienten als "Neuauflagen und Neubearbeitungen früherer Gefühle" zu verstehen sind, "die der Patient auf die zwischenmenschliche Situation zwischen sich und dem Arzt überträgt."[20] "Jenes Stück seines Gefühlslebens, an das sich der Kranke zunächst nicht erinnern kann, erlebt er in seinem Verhältnis zum Psychotherapeuten wieder."[21]

Dadurch wird die Übertragung für ihn auf keinen Fall als ein Phänomen zu betrachten sein, das möglichst zu umgehen oder zu vermeiden wäre, sondern als eine Tatsache, die - für die positiven Möglichkeiten, die sie eröffnet - die volle Aufmerksamkeit des Psychotherapeuten oder des seelsorgerlichen Beraters verdient.[22]

Das Problem, das an dieser Stelle auftaucht und worauf Scharfenberg mit Recht hinweist[23] ist: Wie soll ein Seelsorger, der in der Regel keine psychotherapeutische Ausbildung hat, mit dem Phänomen der Übertragung und Gegenübertragung umgehen? Wenn

es ihm an Schulung und nicht selten auch noch an der nötigen psychischen Stabilität mangelt, kann man nicht vom Seelsorger erwarten, daß er imstande ist, die Übertragung auf ein angemessenes Maß zu beschränken oder gar die Übertragungsbindung in eine auf dem Glauben gegründete Bindung an Gott zu verwandeln, wie dies bisweilen gefordert wird.[24] Scharfenberg hält es deshalb für sinnvoller, daß der Seelsorger die interpersonale Dynamik des Seelsorgegesprächs in der Spannung zwischen "Partnerschaft" und "Realität" zu gestalten versucht.[25] Konkret heißt dies, daß der Seelsorger eine Doppelfunktion auszuüben hat: einerseits muß er Partner des Ratsuchenden sein und das bedeutet u.a., daß er dessen Wünsche und Bedürfnisse in ihrer grundlegenden Berechtigung anerkennt, andererseits muß er aber Vertreter der Realität sein und das heißt, daß er dem Ratsuchenden von vornherein klarzumachen hat, daß es sich um eine Partnerschaft auf Zeit handelt und daß es nicht möglich sein wird, seine bewußten und unbewußten Bedürfnisse und das, was der Seelsorger ihm an Zuwendung geben kann, zur Deckung zu bringen sind.

Scharfenberg sieht also die Aufgabe des Seelsorgers in der Stärkung der Ich-Funktionen seines Betreuten. Nur so wird es zu vermeiden sein, daß der Pastorand zwischen der reinen Bedürfnisbefriedigung, die das "Es" erzwingen will, und der Anpassung, die durch das "Über-Ich" gefordert wird, ständig hin und her gerissen wird.[26] In dieser Frage vertritt Scharfenberg ähnliche Standpunkte wie Bang und Kamphuis,[27] die ebenfalls von der Fähigkeit des Menschen zur Veränderung in Richtung Freiheit und Verantwortlichkeit überzeugt sind.

Dies zeigt sich auch dort, wo er sich mit dem Angstproblem im Gespräch beschäftigt.[28] Er ist nämlich der Überzeugung, daß die Angst mit triebhaften Impulsen zu tun hat, die entweder vom "Es"

ausgehen und dazu führen, daß der Betreute sich des Gesprächspartners zu bemächtigen versucht, oder, wenn sie vom "Über-Ich" gesteuert sind, daß sie eine Identifizierungstendenz aufweisen.[29] In beiden Fällen empfiehlt es sich, eine Haltung einzunehmen, die dem Pastoranden zwar ein klares Maß an Zuwendung schenkt, ohne sich in die Rolle hineinmanövrieren zu lassen, die er dem Berater zugedacht hat. Durch diese verständnisvolle aber sachkundige Partnerschaft, die Zuwendung und Versagung zugleich bedeutet, appeliert der Berater an die Ich-Fähigkeit seines Pastoranden, und er ermöglicht ihm, sich von infantilen Abhängigkeiten zu lösen und sein Schicksal selbst in die Hand zu nehmen.

Wichtige Voraussetzung dafür ist die Fähigkeit des Seelsorgers, eine "beziehungsstiftende und beziehungsfördernde Haltung"[30] seinem Gesprächspartner gegenüber einzunehmen. Es geht Scharfenberg darum, durch die helfende Beziehung beim Individuum Fähigkeiten zu mobilisieren, die es ihm ermöglichen, selbständiger seine Lebensaufgaben zu meistern. "In aller Regel bedeutet die seelsorgerliche oder Beratungsbeziehung zunächst eine Stärkung für denjenigen, der diese Beziehung aufnimmt. Er fühlt sich deshalb etwas stärker, auch in seinen sozialen Bezügen aggressiver sein zu dürfen, aktiver zu werden, kritischer zu werden."[31]

Der Oberbegriff 'Beziehung' scheint der Berührungspunkt zu sein, wo sich bei Scharfenberg seine tiefenpsychologisch orientierte Gesprächsführung einerseits und die Inanspruchnahme der Methode des 'social case work' andererseits treffen. So kann er bei aller Betonung der Notwendigkeit, dem Phänomen der Übertragung Rechnung zu tragen der Überzeugung sein, daß es letzten Endes darum geht, "die Übertragungserwartungen und Übertragungshoffnungen des Klienten im wahrsten Sinne zu enttäu-

schen" und sie "in eine auf Realität statt auf Wiederholungszwang gegründete Beziehung zu verwandeln."[32]

2) Auswertung des Befundes

Das Grundanliegen von Scharfenbergs Konzept der "Seelsorge als Gespräch" besteht darin, daß er - in offenem Gegensatz zu dem autoritär und direktiv wirkenden Ansatz einer "Seelsorge als Verkündigung", bei dem Ziel und Inhalt des Gespräches von vornherein als etwas Vorgegebenes feststehen -, dem freien Vollzug eines von der interpersonalen Beziehung getragenen Gespräches großes Vertrauen entgegenbringt. Er sieht die 'seelsorgerliche' Dimension eines Gesprächs vollständig gewahrt, wo sich die Gesprächspartner ganz dem Duktus des Gespräches selbst überlassen.
Im Hintergrund der Polemik gegen eine tatsächlich sich an vielen Stellen als autoritär und dirigistisch erweisende Seelsorge, ist die Position Scharfenbergs in ihrer Tendenz durchaus ernst zu nehmen. Dennoch bleibt es fraglich, ob die Problematik von dem Verhältnis zwischen Kerygma und Gespräch[33] nicht auf simplifizierende Weise gelöst wird, indem Seelsorge einfach mit Gespräch identifiziert wird.[34] Er herrscht ferner Unklarheit darüber, ob er die Verkündigungsfunktion des seelsorgerlichen Gespräches auflösen möchte oder nicht. Diese Annahme liegt einerseits dadurch nahe, daß er die Frage nach dem Proprium des seelsorgerlichen Gespräches erst gar nicht stellt. Andererseits bleibt es dann aber unverständlich, wieso er ausdrücklich von "Seelsorge" als Gespräch bzw. von "Seelsorgegespräch" im Unterschied zu anderen Formen des Gespräches spricht. Letzteres dürfte ein Indiz dafür sein, daß er doch gewisse Vorstellungen davon hat, welche spezifischen Merkmale das Seelsorgegespräch im Unterschied zu säkularen Ge-

sprächsformen aufzuweisen hat. An diesem Punkt läßt Scharfenbergs Konzept an Klarheit und Konsequenz zu wünschen übrig. In der vorliegenden Form läßt seine Position den Verdacht aufkommen, daß er, statt "Seelsorge als Gespräch", in Wirklichkeit "Psychotherapie als Gespräch" betreibt und sie lediglich hier und da in theologische Begriffe kleidet.

Ein weiteres Problem besteht darin, daß Scharfenberg - trotz der streckenweise gezeigten Bemühung, der Tatsache Rechnung zu tragen, daß der Seelsorger gegenüber dem Psychotherapeuten in einer anderen Situation steht[35] - es versäumt, in ausreichendem Maße, auf die Gemeinde- und Krankenhaus-Situation einzugehen. Er scheint allzusehr die Situation eines beruflichen Psychotherapeuten vor Augen zu haben und erschwert es einem Gemeinde- oder Krankenhauspfarrer, sich in dem, was er beschreibt, wiederzufinden. Dadurch droht die Seelsorge eine Sache von Spezialisten zu werden und ihre Verankerung in der Gemeinde bzw. in der 'Gemeinschaft der Heiligen' und ihren Charismen zu verlieren.[36]

Der hohe Stellenwert, den Scharfenberg der Sprache als Therapeutikum beimißt, setzt voraus, daß der Ratsuchende über eine ausgeprägte Fähigkeit zur Verbalisierung verfügt. Nun ist man sich in den letzten Jahren zunehmend dessen bewußt geworden, daß das notwendige Maß an Verbalisierungsfähigkeit nur von den Angehörigen der sozialen Mittelschicht erwartet werden darf.[37] Auch Scharfenberg ist diese Tatsache bekannt. Er weiß beispielsweise darum, daß in der Unterschicht die Kommunikationsform "in einer höher symbolisierten Art der Mitteilung" besteht.[38] Es stellt sich deshalb die Frage, ob die Seelsorge, sofern sie für alle da sein möchte, nicht eine Überbetonung ihres Sprachcharakters vermeiden sollte. Es scheint, daß auch

Stollberg davor warnen möchte, wenn er es vorzieht, statt von "Seelsorge als Gespräch", lieber von "Seelsorge als Begegnung" zu sprechen.[39] Für ihn ist die Formel "Seelsorge als Gespräch" eine Reduktion des weit mehr umfassenden seelsorgerlichen Geschehens, das zwar auch das Gespräch als ihr Medium einschließt, aber nicht darauf begrenzt bleiben darf.

Was die Frage nach dem menschlichen Bedürfnis nach Gemeinschaft anbelangt, so ist zunächst festzuhalten, daß Scharfenberg darum bemüht ist, die psychologischen "Strukturen menschlicher Wirklichkeit" zu erfassen.[40] Zu diesen Strukturen menschlicher Wirklichkeit gehört es, daß der Mensch Bedürfnisse hat, die in der Seelsorge berücksichtigt werden müssen. Eines dieser Bedürfnisse ist das Bedürfnis nach Gemeinschaft. Der Ursprung dieses Bedürfnisses ist für Scharfenberg in dem Heraustreten des Menschen aus der Mutter-Kind-Symbiose zu suchen, wobei er die Überwindung dieser Trennung für den "Grundkonflikt menschlicher Existenz überhaupt" hält.[41]

Dieser Grundkonflikt spielt auch in der Seelsorgesituation, in der Beziehung zwischen den Gesprächspartnern, eine wichtige Rolle. Je weniger es dem Ratsuchenden in seinem Leben gelungen ist, diesen Grundkonflikt zu überwinden, desto stärker wird sich in der Seelsorgesituation sein Wunsch nach infantiler Abhängigkeit vom Seelsorger manifestieren. So trägt das Bedürfnis nach Gemeinschaft für Scharfenberg immer auch einen regressiven Charakter, der u.U. den Ratsuchenden daran hindert, Verantwortung für sich selbst zu tragen und somit den Weg in die Freiheit zu wagen.
Die Aufgabe der Seelsorge darf deshalb nicht darin bestehen, diesen Wunsch nach Gemeinschaft zu erfüllen, um die seelsorgerliche Beziehung nicht zum Ersatz für die Mutter-Kind-Symbiose werden zu las-

sen. Scharfenberg hält es stattdessen für angebracht, eine Partnerschaft oder Gemeinschaft auf Zeit anzubieten, die insofern Hilfe zur Selbsthilfe ist, indem sie auf Ich-Stärkung, Wachstum und Freiheit des Pastoranden hinzielt.
Diesem Anliegen Scharfenbergs ist voll zuzustimmen. Dennoch drängt sich die Frage auf, ob er, in seinem Eifer um Förderung von Freiheit und Autonomie, den Menschen nicht grundsätzlich in seinen Möglichkeiten überschätzt und bisweilen überfordert. Die stützende und begleitende Funktion der Seelsorge kommt bei ihm etwas zu kurz. In der Angst, infantilen Wünschen zum Opfer zu fallen, versäumt er es, dem Hilfesuchenden die nötige Solidarität entgegenzubringen.

C - DIETRICH STOLLBERG

1) SEELSORGE ALS ZWISCHENMENSCHLICHE KOMMUNIKATION

"Das grundlegende Medium der Seelsorge ist die zwischenmenschliche Kommunikation."[1]

"Seelsorge realisiert sich als zwischenmenschliche Kommunikation"[2] bzw. als "helfende und heilende Kommunikation von Mensch zu Mensch."[3]

Diese Sätze sind von programmatischer Bedeutung für das Verständnis der seelsorgerlichen Konzeption D. Stollbergs.[4] Sie geben die Richtung an, an der sich seine theologischen und praktischen Überlegungen orientieren. Im folgenden soll dies anhand einiger Problemfelder vertieft werden.

a) Theologie und Empirie

Stollberg geht von der Prämisse aus, daß die Wirklichkeit eine ist, d.h. daß Theologie und Empirie zwar verschiedene, aber nicht gegensätzliche Perspektiven der einen und derselben Wirklichkeit darstellen.[5] Die Theologie kann, solange sie empirische Phänomene in ihre Reflexion miteinbeziehen will und solange sie von Menschen betrieben wird, nicht ignorieren, daß sie von emotional-erlebnishaften und biographisch-geschichtlichen Faktoren bestimmt wird.[6] Insofern ist Theologie immer subjektiv und personell und in diesem Sinne vor-läufig. "Die theologische Perspektive gehört ... der 'Wertsphäre' menschlicher Wahrnehmungen an."[7]
Die biblische Überlieferung, wie sie im Kanon des A.T. und des N.T. festgehalten wurde, ist in diesem Sinne ein Niederschlag von subjektiven Erfahrungen, die in der damaligen geschichtlichen Situation, empirisch-personell im Prozeß zwischenmenschlicher Kommunikation, als 'Wahrheit' erlebt

wurde. Diese Erfahrungen der Vorfahren, die uns als deren Urteil überliefert wurden, dienen uns heute als notwendiges Vor-Urteil, als "Startkapital auf dem Weg zum selbständigen Urteilen."[8]
Diese lebendige Wahrheit der Vorfahren kann aber zur tötenden Unwahrheit werden, wenn sie zu einer "kanonisierten Vergangenheit", zu einer für alle Zeiten und für jedermann verbindlichen Wahrheit erhoben wird.[9] "Die Erfahrungen unserer 'Väter im Glauben' sind die Vorgabe und Voraussetzung unseres Glaubens und unserer Gemeinschaft im Glauben, aber sie sind nicht als solche schon unsere Erfahrungen."[10]
Die Wahrheit der Vorfahren ist zwar relativ und relational, weil sie sich, wie jede Wahrheit, in Raum und Zeit und nicht in der Ewigkeit ereignet, dennoch will sie uns heute zur Erfahrung unserer eigenen Wahrheit anregen. Die Wahrheit ist immer in Bewegung, sie lebt im Bekennen, sie stirbt aber in Bekenntnissen, wenn diese zu Gesetzen erstarren.[11] Somit ist die Wahrheit immer wieder neu aus der Situation und aus dem Kommunikationsprozeß innerhalb einer Gemeinschaft zu ergründen.
Theologie kann dadurch nicht Hüterin oder Wächterin über eine immer gleichbleibende Wahrheit sein, sondern sie formuliert die Wahrheit immer wieder neu, indem sie aus dem "geschichtlich-konkreten Bereich personaler und interpersonaler Existenz" schöpft.[12] Und in dem Maße, in dem die Theologie den geschichtlich konkreten Bereich personaler und interpersonaler Existenz und - mit Hilfe der Humanwissenschaften - den Menschen zu ihrem Gegenstand macht, ist sie empirische Theologie.
Von dem Gesagten aus läßt sich für Stollberg die theologische Einsicht in die göttliche Offenbarung vertiefen.[13] Einer Theologie der Offenbarung kann es nicht darauf ankommen, "vorgefertigte Wahrheitsformeln ... an den Mann zu bringen,"[14]

sondern sie wird die Korrelation von Theologie und Empirie so zur Geltung bringen, daß sie dem Individuum je seine eigene persönliche Wahrheit in seiner konkreten und unwiederholbaren Situation zu entdecken hilft. Theologie und Seelsorge sollen dem einzelnen helfen, auf Gott zu hören, wie er gerade in einer bestimmten geschichtlich-biographischen Situation reden möchte.[15] Man könnte bei Stollberg von einer 'Offenbarung in der Situation' reden.

b) Die Kategorie der Situation

Es ist bereits angeklungen, welch eine Bedeutung Stollberg innerhalb der Seelsorge als zwischenmenschliche Kommunikation der Kategorie der Situation beimißt. "In der Situation sind Empirie und Theologie eine Einheit."[16] Wenn das Evangelium im Diesseits relevant bleiben soll, dann können Theologie und Seelsorge nicht auf das Potential verzichten, das in der Kategorie der Situation liegt, weil "die Gegenwart der einzige Ort aktiver Daseinsgestaltung" ist.[17] "Erst wo der Mensch beginnt, sein Leben aktiv zu gestalten, anstatt es passiv über sich ergehen zu lassen, beginnt die Heilung."[18]
Es geht Stollberg um die Kongruenz von Wort und Wirkung, von Heil und Heilung im Hier und Jetzt des kirchlichen Handelns. "Wenn das Evangelium für den Menschen relevant ist, dann muß es für den Menschen vor seinem Tode relevant sein, und diese Relevanz kann sich dann nicht jenseits seines Gesundheits- und Krankheitszustandes abspielen, sondern nur 'in, mit und unter' seinem psychosomatischen Gesamtzustand."[19]
Stollberg ist sich dessen bewußt, daß dies einen anderen Umgang mit der christlichen Eschatologie nach sich zieht, als dies in herkömmlicher Weise der Fall ist. Er möchte seine Auffassung vom Zusammenhang von Heilung und Heil im Sinne einer

präsentischen Eschatologie verstanden wissen.[20] Mit anderen Worten: indem er Wort und Tat, Anspruch und Annahme zur Deckung bringt, möchte er Theologie im konkreten Vollzug der zwischenmenschlichen Kommunikation in der Situation erfahrbar machen.[21]

c) Verkündigung durch die Haltung

Diese Position impliziert ein anderes Verständnis von Verkündigung, das über das der 'kerygmatischen Seelsorge' hinausgeht. Aber erst allmählich gelang es Stollberg, seine Auffassung von Verkündigung deutlich zu formulieren. In seinen früheren Schriften sah er sich noch veranlaßt, die amerikanische Seelsorgebewegung vor einer Unterbewertung des Wortzeugnisses gegenüber dem Tatzeugnis zu warnen.[22] Zugleich bahnte sich jedoch bei ihm schon mit Hilfe des Oberbegriffs "Kommunikation"[23] eine Entwicklung an, die zu einer klaren Position heranreifte und nun drei Hauptmerkmale aufweist: Die Verkündigung in der Seelsorge geschieht
(1) in der zwischenmenschlichen Beziehung;
(2) durch verbale und nicht-verbale Kommunikation;
(3) ihr Inhalt soll konkret erlebbar werden.

Stollberg möchte die Gnade Gottes nicht nur kognitiv-verbal vermitteln, sondern auch methodisch im zwischenmenschlichen Bezug bezeugen und sie damit 'empirisch' werden lassen.[24] Er sagt: "Seelsorge will Annahme und Toleranz verkündigen, indem sie sie erlebbar macht."[25] Eine autoritäre Predigt des Evangeliums könnte demgegenüber gesetzlich wirken, indem sie dazu neigt, den einzelnen in seiner Freiheit und Mündigkeit zu beeinträchtigen.[26]
Damit rückt die Person des Seelsorgers in seiner Gesamthaltung in den Vordergrund des seelsorgerlichen Geschehens. "Die Verwirklichung der Seelsorge entscheidet sich darum an der Person des Seelsorgers."[27] Es geht Stollberg dabei nicht

darum, das Wort Gottes aus der Seelsorge auszuklammern, sondern darum, dem Ratsuchenden das Wort glaubwürdig zu machen. Er möchte die Konsequenz daraus ziehen, daß das Wort Fleisch geworden ist. Und das heißt, daß es nicht "als besondere himmlische oder geistliche Sprache", als "jenseitig" mißverstandenes verbum externum, weitertradiert werden kann.[28] Das Wort Gottes verlangt danach, daß der Seelsorger durch seine Gesamthaltung dem Partner das Gefühl vermittelt, daß er ihn annimmt so wie er ist. Dies wird es dem Pastoranden leichter machen, das Wort vom Angenommensein nachzusprechen und es als Evangelium zu glauben. Das Evangelium von der rechtfertigenden Annahme Gottes läßt sich also nicht anders vermitteln als durch die interpersonale Relation bzw. durch das annehmende, hörende, schweigende und ganz auf den Ratsuchenden gerichtete Tatzeugnis des Seelsorgers.[29]

2) DAS APOSTOLAT DER FREIHEIT

"Seelsorge arbeitet prinzipiell mit der Intention der Freiheit und des Geltenlassens: Ihr Auftrag zielt auf die Befreiung und Freilassung des anderen."[30]

"Der Auftrag der Seelsorge besteht darin, dem Klienten zu helfen, unabhängiger, erwachsener, mündiger zu werden."[31]

Aus diesen vorausgeschickten Grundthesen geht dreierlei hervor:

(1) Gegenstand der Seelsorge ist der Mensch;
(2) Ziel der Seelsorge ist die Freiheit des Menschen;
(3) Freiheit und Verantwortung gehören zusammen.

Damit ist die Thematik angerissen, um die es in diesem Unterabschnitt geht.

a) Der Mensch als Gegenstand der Seelsorge

Der empirische Ansatz Stollbergs, wie er oben skizziert wurde, wirkt sich da aus, wo es um die Frage nach dem Gegenstand seelsorgerlichen Handelns geht. Im Sinne A. Boisens[32] und seines Leitsatzes von dem "Studium lebendiger menschlicher Dokumente", trat Stollberg schon 1968 dafür ein, daß der Theologe sich zur Aufgabe machen solle, "durch ein sorgfältiges Studium zu erfahren, wie der Mensch ist, mit dem (er) es zu tun hat."[33] Auch seine Definition von Pastoralpsychologie als Psychologie im Dienste von (1) theologischer Erkenntnis, (2) von Menschenkenntnis und (3) von Selbsterkenntnis (S. 215) macht deutlich, daß es ihm darum geht, den Menschen in den Mittelpunkt des seelsorgerlichen Handelns zu stellen. "Der Mensch ist zwar nicht das Maß aller Dinge, aber er allein bildet die Aufgabe der Seelsorge."[34] Ebenfalls als ein Ausdruck davon, daß es Stollberg in der Seelsorge an erster Stelle um den Menschen geht, ist die Tatsache zu werten, daß er die Rogers'sche klienten-zentrierte Methode in seinem Konzept zur Geltung kommen läßt. In diesem Sinne heißt es bei ihm: "Das Gespräch muß von der als Vorwand benützten Sach-Zentriertheit weg und wieder auf die Ebene subjektbezogener Emotionalität und Personalität gebracht werden."[35]

Wo der Mensch der Gegenstand der Seelsorge ist, da kann es nicht mehr darum gehen, ihn in eine dogmatisch vorgeschriebene Richtung zu dirigieren und ihn somit zum Objekt des Dialogs zu machen, sondern man wird darauf bedacht sein müssen, ihn "auf seinen verschlungenen Pfaden der Emotionen zu folgen, den 'Gefühlsfaden' aufzunehmen und ihn frei gewähren zu lassen, um ihn durch dieses annehmende Tatzeugnis aus seiner Einsamkeit zu lösen."[36]

Als "Anwalt des Humanum" wird der Seelsorger darum ringen, daß der Mensch sein Menschsein bejaht und entfaltet. Der Seelsorger wird nicht bestrebt sein, dem Pastoranden eine fremde 'christliche' Identität aufzuzwingen, denn das "Christsein verleiht keine besondere Qualität gegenüber dem Menschsein, ... sondern Christsein heißt Menschsein im Bewußtsein, Mensch sein zu dürfen."[37]

b) Freiheit als Ziel der Seelsorge

Ist der Mensch der Gegenstand der Seelsorge, dann liegt es nahe, die Befreiung des Menschen von allem, was dem vollen Menschsein im Wege stehen mag anzustreben. In der Tat ist Stollberg unermüdlich im Kampf um die "Freiheit der Kinder Gottes", im Ringen um den Abbau jeder Form von Abhängigkeit und der damit einhergehenden Angst, die das Ziel der Mündigkeit verzögern oder gar verhindern mag.
Für ihn beginnt die Heilung erst dort, wo der Mensch das Wagnis eingeht, sein Schicksal selbst in die Hand zu nehmen und sein Leben aktiv zu gestalten, statt es in passiver Anpassung über sich ergehen zu lassen.[38] "Christliche Seelsorge heute arbeitet daran, daß Christen für sich selber Verantwortung übernehmen, daß Christen lernen, andere anders sein zu lassen, ohne sich bedroht zu fühlen, daß Christen ihre Ansprüche entdecken und es lernen, diese zu vertreten und zu verantworten, daß Christen lernen, aus Glauben stark zu sein, anstatt die Welt durch Schwäche zu tyrannisieren...."[39]
Glaube wird in diesem Zusammenhang weniger im Sinne einer Ausrichtung auf eine jenseitige Erlösung verstanden, sondern eher als 'Mut zum Sein' in der Gegenwart, als Mut zur Begegnung mit sich selbst und den eigenen Schattenseiten, als Mut zum Umgang mit anderen - auch mit Anders-

denkenden - und dadurch Mut zum Durchstehen von Konfliktsituationen und nicht zuletzt als Mut zur Individualität.[40] "Daraus ergibt sich als Ziel der Seelsorge die Kommunikation erwachsener Menschen, die einander gelten lassen und an die Stelle von Tabus Verantwortung, an die Stelle von nicht hinterfragbarem Gesetz freie Entscheidung, an die Stelle von Angst Mut zum Risiko, an die Stelle von Überich-Steuerung Ich Entscheidungen (inklusive bewußter Verzichtleistung z.B.) setzen können."[41]
Stollbergs emanzipatorischem Seelsorgekonzept liegt ganz offensichtlich eine Anthropologie zugrunde, die mit der potentiellen Fähigkeit des Menschen zur Eigenverantwortlichkeit und Mündigkeit rechnet.[42] Der Aufruf zur Freiheit ist mit dem Vertrauen auf die Verantwortungsfähigkeit des Menschen gekoppelt.[43]
Freiheit ist aber für Stollberg nicht nur Ziel, sondern auch Mittel der Seelsorge. In diesem Sinne spricht er von Seelsorge als von einem Handeln, das dadurch frei macht, daß es frei läßt.[44] Es kommt dabei auf die nicht-direktive, tolerante und akzeptierende Haltung des Seelsorgers an, der durch Freilassen eine angstfreie und vertrauensvolle Atmosphäre schafft, in der sich der Ratsuchende so geben kann wie er ist. Seelsorge kann dadurch ein auf Freiheit und Mündigkeit hin angelegtes Handeln werden, das die Botschaft von der Liebe Gottes auf eine glaubwürdige Weise bezeugt.

3) SEELSORGE UND GEMEINSCHAFT[45]

Wir werden die Bedeutung der Gemeinschaft in Stollbergs Seelsorgekonzept unter theologischen, anthropologischen und praktischen Voraussetzungen zu beleuchten versuchen und dies gleichzeitig als Ergebnis unserer Frage nach seinem Umgang mit dem menschlichen Bedürfnis nach Gemeinschaft betrach-

ten.

a) Die Gemeinschaft mit Gott

Mit einigen Vertretern der amerikanischen Seelsorgebewegung[46] sieht Stollberg die Beziehung des einzelnen zu Gott im Zusammenhang seiner Beziehung zu der Gemeinschaft. D.h. er lehnt es ab, das Verhältnis eines Individuums zu Gott getrennt von den Erfahrungen, die es im Umgang mit seinen Mitmenschen gemacht hat oder gegenwärtig noch macht, zu betrachten. Es läßt sich nicht von Gemeinschaft mit Gott sprechen, ohne daß die Gemeinschaft mit den Menschen mit angesprochen wird.[47] Für Stollberg bietet sich die Christologie als "hermeneutische Brücke" an, um die Bezogenheit von menschlicher und göttlicher Gemeinschaft, von Schöpfung und Erlösung auszudrücken.[48] Es entspricht dem Wesen der Inkarnation, daß Theologie nur als Anthropologie, und das heißt für die hier anstehende Frage, daß Gemeinschaft mit Gott nur als Gemeinschaft mit dem Menschen möglich ist.[49] Dadurch gewinnt die Dimension der Kirche als communio sanctorum und als Ort, an dem sich die Gemeinschaft der Glieder des Leibes Christi ereignet, an Bedeutung.[50] Stollberg möchte deshalb den Satz "Extra ecclesiam nulla salus" nicht im Sinne einer institutionell-kirchlichen Heilsvermittlung verstanden wissen, sondern als Bekenntnis dazu, daß Heil und Heilung nur innerhalb einer Gemeinschaft möglich sind, die die Gegenwart Christi in Glauben und Handeln "Fleisch" werden läßt. "'Christliche Kirche' bezeichnet die Identität einer Gemeinschaft von Menschen, die ihre Mitte und Identität durch ihre ... perfektische, präsentische und futurische Geschichte mit Jesus Christus gefunden hat."[51] Dabei ist nicht zu übersehen, daß das präsentische Moment des Heils, wie es im Heilungsprozeß durch die Gemeinschaft

zwischen den Seelsorgepartnern angestrebt wird, bei Stollberg besonders betont wird. So ist und bleibt die Gemeinschaft mit Gott zwar stets Gegenstand eschatologischer Erwartung, aber sie wird dennoch im Hic-et-Nunc der seelsorgerlichen Gemeinschaft in ihrer diesseitigen Transparenz konkret erfahrbar werden müssen.[52]

b) Das menschliche Bedürfnis nach Gemeinschaft

Das Wissen um den Menschen, mit dem wir es in der Seelsorge zu tun haben,[53] schließt auch das Wissen um die menschlichen Bedürfnisse mit ein. Erst wenn der Mensch samt seinen Bedürfnissen Gegenstand der Seelsorge ist, wird die Seelsorge ihrem Anspruch gerecht, sich des "ganzen Menschen" anzunehmen.

Zu den Grundbedürfnissen des Menschen gehört für Stollberg, neben dem Bedürfnis nach Freiheit, das Bedürfnis nach Zugehörigkeit, Geborgenheit, Sicherheit, kurz, nach Gemeinschaft.[54] Für ihn ist der Mensch nur als "ein gemeinschaftsbezogenes Wesen"[55] bzw. in seiner "Angewiesenheit auf Gemeinschaft"[56] zu verstehen. Der einzelne Mensch kann demnach nur "in seiner Bezogenheit und sozialen Dynamik, niemals als isoliertes Individuum" erfaßt werden.[57] So ist auch die Aussage, daß Kommunikation zum Menschsein bzw. zur Form seines Existierens gehört,[58] ein Ausdruck der Überzeugung, daß der einzelne und die Gemeinschaft aufeinander angewiesen sind.

Für die Seelsorge heißt das: sie übt nur solange Seelsorge als Kommunikation, als sie Seelsorge als Gemeinschaft praktiziert.

Stollberg weiß in der Tat darum, daß das Bedürfnis nach Gemeinschaft und die Not der Einsamkeit "elementare Grunderfahrungen unserer Zeit"[59] sind. Das heißt aber noch nicht, daß sich die Seelsorge ihr Handeln von dem Appell solcher Bedürfnisse vorschreiben lassen und somit den oft damit ein-

hergehenden infantil-regressiven Abhängigkeitswünschen nachgeben soll.[60]
"Seelsorge erreicht ihre Aufgabe dadurch, daß sie dem in seiner Not einsamen Menschen Gemeinschaft für die Zeit der Krise anbietet, Gemeinschaft, die freiläßt und jederzeit gekündigt werden kann, wenn sie als nicht mehr nötig empfunden wird."[61] Insofern ist Seelsorge Hilfe zur Selbsthilfe, Gemeinschaft auf Zeit, eine Station auf dem Wege zur Selbständigkeit und Eigenverantwortung vor Gott und vor den Menschen.[62]

c) Gemeinschaft im Vollzug

Eine Seelsorge, die auf der Basis einer gemeinschaftlichen Beziehung zwischen den Seelsorgepartnern operiert, wird auch in ihrem praktischen Vollzug den Charakter eines gemeinsamen Unternehmens bewahren müssen.

1. Das Zustandekommen einer seelsorgerlichen Gemeinschaft setzt voraus, daß der Seelsorger und der Ratsuchende eine Partnerschaft eingehen, in der beide auf einer Ebene stehen. "Nicht die wissensmäßige Überlegenheit des Seelsorgers, sondern die Partnerschaft zweier Suchender bringt schöpferische Hilfe hervor."[63] Der Seelsorger sollte dabei die Fähigkeit haben, den häufig zutage tretenden regressiven Wunsch des Pastoranden, der an die angebliche Überlegenheit des Seelsorgers appelliert, widerstehen zu können.[64] Echte Partnerschaft duldet kein Gefälle von Gebendem und Nehmendem, von Subjekt und Objekt; sie beruht auf gleichmäßiger Kooperation beider Partner im Dialog.[65]

2. Die Botschaft von der Liebe Gottes, die die Gemeinschaft mit dem Sünder sucht, will von ihrer historischen Text-Gestalt abgelöst und im Hier-und-Jetzt der seelsorgerlichen Gemeinschaft transparent und erfahrbar werden. D.h. die Gemeinschaft

kann weder auf das verbale Bezeugen von Erfahrungen der Vorfahren beschränkt bleiben, noch ausschließlich als Gegenstand des Glaubens in eine eschatologische Perspektive gerückt werden. Sie will vielmehr im seelsorgerlichen Vollzug konkret erlebbar werden.[66]

3. Gemeinschaft setzt die Fähigkeit des Seelsorgers voraus, die Notsituation des Pastoranden aushalten zu können, bei ihm zu bleiben und standzuhalten auch und gerade dann, wenn ihm seine Last unerträglich erscheint. Insofern ist Seelsorge als Gemeinschaft "Solidarität der Not" (v. Gebsattel).[67]

4. Gemeinschaft mit dem Ratsuchenden setzt aber voraus, daß der Seelsorger sich selbst als Mensch in seiner Individualität in die gemeinschaftliche Beziehung einbringt. Gemeinschaft kann nur dann echte Gemeinschaft sein, wenn sich ein Ich und ein Du gegenüberstehen.[68] "Denn 'Solidarität der Not' bedeutet keineswegs die Notwendigkeit der Selbstaufgabe und völligen gegenseitigen Identifikation der Seelsorgepartner..., sondern echte Partnerschaft von einander gegenüberstehenden Individuen...."[69]

Fazit: Seelsorgerliche Gemeinschaft entsteht für Stollberg durch eine auf Freiheit und Mündigkeit hin ausgerichtete partnerschaftliche Haltung des Seelsorgers, die die Botschaft von der Liebe Gottes im Vollzug zwischenmenschlicher Kommunikation in einer konkreten Situation menschlicher Not vergegenwärtigt und erfahrbar macht.

D - HANS-CHRISTOPH PIPER

Piper gehört zu den Begründern der Klinischen Seelsorgeausbildung (KSA) in der BRD[1] und zählt zum Stamm derer, die die neue Seelsorgebewegung hierzulande bekannt gemacht und ihr einen festen Platz in der Diskussion um neue Wege der Seelsorge verschafft haben.
Seine Beiträge zeichnen sich aus durch das unermüdliche Suchen nach einer Verbindung von Theorie und Praxis und durch eine sinnvolle Anwendung der Ergebnisse der Humanwissenschaften, besonders der Psychologie, der Gruppendynamik und der Kommunikationsforschung.

1) Seelsorge und Empirie

Piper meint: "Die Maßstäbe für die Seelsorge werden empirisch gewonnen, im jeweiligen Kontakt mit dem Menschen, der mich als Seelsorger (verbal und nichtverbal) anspricht, wo immer er sich konkret befindet."[2] Diese Aussage wird dadurch glaubwürdig, daß man bei ihm tatsächlich merkt, wie sehr seine eigene Erfahrung hinter dem steht, was er sagt. Fast jeder Beitrag ist mit Ausschnitten aus Gesprächsprotokollen belegt, so daß seine Aussagen konkret und situationsbezogen wirken. Piper geht insofern empirisch vor, daß er einerseits ständig die Situation des Ratsuchenden vor Augen hat und andererseits, daß er der Situation des Pfarrers in Gemeinde und Krankenhaus in einem selten so konkreten Maß Rechnung trägt.
Bei Piper wird es deutlich, wie sehr die Kenntnis des Menschen und seiner spezifischen Situation die Voraussetzung bildet, um eine partnerschaftliche Kommunikation mit ihm eingehen zu können. In seinem "Kranksein - Erleben und Lernen"[3] und in seinen "Gesprächsanalysen"[4] zeigt sich, welch tiefe Einsicht in die Lage des kranken und problembehafteten Menschen erforderlich

ist, um ein Einfühlungsvermögen zu entwickeln, das als kommunikationsfördernd und somit als hilfreich empfunden werden kann.

2) Seelsorge und Verkündigung

Tackes Verdacht, daß bei Piper das Evangelium so eng mit dem Vollzug der Kommunikation verbunden wird, "daß am Ende die Kommunikation selber zum Evangelium wird"[5] ist insofern unbegründet, als Piper an mehreren Stellen darauf hinweist, daß es ihm darauf ankommt, die Kommunikationsstörungen zu beseitigen, damit das verbal bezeugte Evangelium auch verstanden und geglaubt werden kann. Daß dabei "die Erfahrung des Raumes, in dem man sich angenommen fühlt, bereits etwas mit der Erfahrung des Evangeliums zu tun hat",[6] daran sollte kein Seelsorger Anstoß nehmen, der es versteht, aus der Menschwerdung Gottes die ihr innewohnenden Konsequenzen zu ziehen.
Es geht Piper nicht darum, das Evangelium in eine wie auch immer geartete Kommunikation aufzulösen, sondern darum, daß das verbal ausgesprochene Evangelium mit der gesamten Haltung des Seelsorgers in Übereinstimmung gebracht und in die gesamte Form der Gesprächsführung integriert wird. "Es geht darum, von Gott so zu reden, daß er geschieht und Ereignis wird im Kontakt mit dem andern."[7] So zieht es Piper vor, statt von einer vorwiegend verbalen Verkündigung, von "Verkündigung als Prozeß" oder von einer "dialogischen Art und Weise der Verkündigung" zu sprechen.[8]

3) Die Fähigkeit zum Hören

Piper erinnert daran, daß die Kirche sich vornehmlich um das rechte Reden bemüht und dabei das rechte Hören nicht selten vernachlässigt habe. Demgegenüber macht er geltend: "Das recte und pure

docere schließt das recte und pure audire mit ein."[9]
Er ist sich aber der Schwierigkeit dieser Aufgabe voll bewußt. Diese ergibt sich daraus, daß unser Ohr nicht offen, sondern an ein für uns spezifisches Bezugssystem gebunden ist, ja, gefangen ist in einem für uns gültigen und eben deshalb begrenzten Wertsystem. "Wir hören, was wir hören möchten, wir verstehen unseren Gesprächspartner so, wie wir ihn verstehen wollen, wir ordnen ihn in unsere Welt ein und sehen ihn dort, wo wir ihn sehen möchten."[10] Auf diese Weise hören wir an unserem Gesprächspartner vorbei.

Ferner wird das Hören dadurch erschwert, daß unser Ohr gegenüber den Tiefenaspekten der Sprache, ihren Zwischentönen, Untertönen und Symbolen abgestumpft ist, so daß Piper von einer "zunehmenden Diskrepanz von Sprache und Verstehen"[11] sprechen kann. Der andere, dem die Ober- und Untertöne seiner Sprache selber nicht bewußt sind, ist darauf angewiesen, daß der Seelsorger sie versteht.
Insgesamt ist das rechte Hören für Piper nicht nur die Voraussetzung zum rechten Verstehen, sondern immer gleichzeitig schon ein Teil des Evangeliums, das im Akt des Hörens die vorbehaltlose Annahme des Menschen durch Gott sichtbar werden läßt.[12]

4) Der Umgang mit der eigenen Angst

Für Piper ist es unentbehrlich, daß jemand, der anderen in persönlichen Schwierigkeiten helfen möchte, sich zuvor mit den eigenen Ängsten auseinandersetzt, damit diese ihn nicht daran hindern, die Problematik des Ratsuchenden zu verstehen und auszuhalten. "Berührt ein Gesprächspartner unversehens einen wunden Punkt in uns selbst, ein eigenes Stück Problematik, dann ist's ebenfalls

um unser Zuhören geschehen."[13] Piper vergleicht diese Situation mit einem Phänomen aus dem Bereich der Musik: "Wie ein auf dem Klavier angeschlagener Akkord entsprechende Töne in einem anderen, in der Nähe befindlichen Instrument zum Schwingen bringt, so lösen Gefühle, die mehr oder weniger deutlich geäußert unser Ohr erreichen, entsprechende Gefühle in uns selber aus. Und damit sind wir dann in der Regel (vor allem, wenn wir uns unserer eigenen Emotionen nicht bewußt genug sind) beschäftigt. Wir vermeinen, die Angst eines anderen zu beschwichtigen - in Wirklichkeit versuchen wir, eigene Angstgefühle zu unterdrükken."[14]

Daraus ergibt sich für Piper die Folgerung, daß die Kunst der Gesprächsführung für den Seelsorger immer zugleich auch die Kunst des Umgangs mit sich selbst, mit eigenen Gefühlen und eigenen Konflikten bedeutet.[15]

Anhand zahlreicher Protokolle zeigt er, wie die Angst des Seelsorgers angesichts einer geäußerten Notsituation des anderen ihn dazu veranlaßt, Verlegenheitslösungen zu suchen und anzubieten.[16] Am häufigsten werden in dieser Situation Ratschläge erteilt, in der Hoffnung, daß der Ratsuchende sie annimmt und daß dadurch der unerträglichen Ausweglosigkeit ein Ende gesetzt wird.

Selbst das Vorlesen aus der Bibel und das Gebet können Ausdruck von Verlegenheit und Hilflosigkeit seitens des Seelsorgers und somit, unter dem Vorwand der Verkündigung, nichts anderes als eine Abwehrreaktion sein, die den Abbruch der Kommunikation zur Folge haben kann.[17]

"Wir beschwichtigen, trösten, ermahnen zur Geduld, weisen auf Leute hin, denen es noch schlechter geht, halten vor Augen, was man noch hat, geben Lebensweisheiten zum besten und machen konkrete Hilfsangebote - und alles dies, weil wir eine uns angetragene Last nicht auszuhalten vermögen."[18]

Für Piper bedeutet die Unfähigkeit des Seelsorgers, die Notsituation und die sie begleitenden negativen Gefühle des Gesprächspartners zu ertragen, nicht nur ein Hindernis zur Herstellung und zur Aufrechterhaltung einer therapeutischen Gemeinschaft, sondern auch ein Hindernis zur Verkündigung des Evangeliums.[19] Er meint deshalb, daß es nicht soweit kommen dürfe, daß die doctrina an die Stelle der Betroffenheit tritt.[20]

Dabei geht es ihm nicht darum, daß der Seelsorger die Last des anderen abnehme. Dies wird s.E. in der Regel auch gar nicht von dem Leidenden erwartet. Dieser wird es schon als ent-lastend und hilfreich erleben, wenn der Seelsorger eine Weile bei ihm ausharrt. "Er macht dann offenbar die Erfahrung, daß er mit seiner Last nicht allein ist, daß ein anderer sie er-trägt, sie ein Stück mit-trägt, so daß er unter ihr nicht zusammenbrechen muß."[21] Und dies bringt neue Hoffnung.

5) Gemeinschaft als Solidarität

Es wurde bereits gesagt, daß für Piper keine echte Kommunikation und demzufolge auch keine Verkündigung stattfinden kann, über den Weg der Distanzierung von den eigenen oder von den negativen Gefühlen des anderen. Die andere Möglichkeit, von der ebenfalls vielfach Gebrauch gemacht wird ist, den Weg der Identifizierung mit dem Gesprächspartner zu beschreiten. In diesem Fall besteht aber die Schwierigkeit, daß der Seelsorger, durch seine Identifikation mit dem Notleidenden, "sich von dem Leid des anderen so aufsaugen läßt, daß man ihn nicht mehr begleiten kann."[22] Hinter dieser Form des Umgangs mit dem Gesprächspartner vermutet Piper die Angst des Seelsorgers, er könne sein Gegenüber verlieren.[23]
Die 'Mitte' bzw. den 'schmalen Weg' zwischen Distanzierung und Identifikation sieht Piper in der

Solidarität mit dem Ratsuchenden.[24] S.E. gibt erst die Haltung der Solidarität dem Patienten den nötigen freien Raum, aus dem heraus er von seinen irrationalen Ängsten sprechen kann, wobei sich gleichzeitig eine Atmosphäre des Vertrauens und des Angenommenseins einstellt. "Eine Fülle von Äußerungen schwerkranker Patienten zeigt, daß sie nichts so nötig brauchen wie diese Solidarität."[25]

Daß die so verstandene Solidarität mit dem anderen, den Seelsorger in einem hohen Maße mit seiner eigenen Ohnmacht und Schwachheit konfrontiert, dessen ist sich Piper bewußt. Für ihn besteht das Paradoxe aber gerade darin, daß der Seelsorger erst dann dem Leidenden wirklich nahe sein kann, wenn er selbst seine eigene Schwachheit nicht mehr abwehren und verleugnen muß.[26] Für Piper wird gerade in der Erfahrung, daß Stärke sich in der Schwachheit vollendet, ein Stück theologia crucis verwirklicht. "Dabei ist freilich entscheidend, daß es sich nicht um eine in sich ruhende Stärke handelt (so wie wir ja auch in unserer Schwachheit nicht uns selber überlassen bleiben), sondern um eine Stärke, die ihre Kraft aus der Gemeinschaft und aus der Beziehung schöpft, zumal aus der Beziehung zu dem Gott, der mit den Schwachen solidarisch ist."[27]

Als Ergebnis ist festzuhalten: Für Piper ist die Frage nach der Gemeinschaft in der Seelsorge zum großen Teil eine Frage der Kommunikationsfähigkeit des Seelsorgers, also eine Frage nach dem rechten Umgang mit eigenen und fremden Ängsten.

Gemeinschaft ist demzufolge die Begegnung, die durch die solidarische Haltung des Seelsorgers ermöglicht wird und ihren Ausdruck darin findet, daß sowohl Berater wie Ratsuchender zu ihrer Schwachheit stehen können, im Bewußtsein, daß über beiden ein Gott steht, der sich gerade in

der menschlichen Schwachheit als der Starke erweist.

E - RICHARD RIESS

Das seelsorgerliche Konzept von R. Riess beruht auf dem Prinzip der Korrelation von Situation und Reflexion, von Empirie und Theorie, von Frage und Antwort.[1] Es liegt deshalb nahe, daß er beim Menschen einsetzt, um von seiner Fragestellung und Bedürfnissen aus die Antworten aus der biblischen Überlieferung heranzuziehen. Unsere erste Aufgabe wird deshalb sein, das Menschenbild von R. Riess kurz zu umreißen:

1. Der Mensch

- Der Mensch ist bis ins Unbewußte in Selbstentfremdung verstrickt. Sündhaftigkeit und 'Fall' des Menschen weisen auf seine Unfähigkeit zur Kommunikation hin.[2]

- Der Mensch ist nur Mensch in der Beziehung. "Die Genesis des Menschen beginnt als Gegenüber zu einem anderen (Gott, Partner des anderen Geschlechtes, Generationen). Zeit seines Lebens bedarf er des Gegenübers und braucht er Gemeinschaft."[3]

- Der Mensch ist das Gegenüber Gottes. Er ist das Geschöpf Gottes, dem er sich verdankt und dem er sich verantwortet. Das Wahrhaben eines 'extra nos' gehört zu seiner Grundbefindlichkeit.[4]

- Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen. Die personalen Beziehungen eines Menschen, vor allem die, die ihm durch seine Bezugspersonen vermittelt werden, bestimmen weitgehend seine Geschichte bis hin zu seiner Glaubensstruktur.[5]

- Der Mensch ist eine Ganzheit. Die Ganzheit des Menschen besteht aus seiner somatischen, seelischen und sozialen Wirklichkeit, die ungetrennt und ungesondert zusammen gehören. Der Mensch ist demzufolge ein individuelles, soziales und kosmisches Wesen in einem.[6]

- Der Mensch ist ein ratloses Wesen. Speziell der moderne von der Technik zunehmend beherrschte Mensch ist ein vereinsamter, heimatloser und orientierungsloser Mensch auf der Suche nach der eigenen Identität, nach Solidarität und insofern nach Rat.[7]

2. Die Menschwerdung Gottes

In seiner Ratlosigkeit und Entfremdung wird der Mensch ein homo in se incurvatus (Luther). Er erlebt seine Anfechtung als Beziehungslosigkeit, Sprachlosigkeit und Lieblosigkeit. Der Machtbereich des Todes rückt an ihn heran und dieser Vorgang wird für ihn zu einer "Stunde des Teufels."[8] "In diesen Vorgang wird ... auch das Verhältnis des Menschen zu Gott tief hineingezogen."[9]
Aber mitten in dieser Krise steckt für Riess auch der Ansatz zu einer Wende. Denn auf Grund des Kreuzesereignisses weiß der Mensch, daß sich Gott mitten in der "Hölle", unter dem "Kreuz", also wider allen Augenschein, als einen Gott-für-den Menschen erweist.[10] So wird gerade das Kreuz für ihn zu einem einmaligen "Zeichen von Kommunikation"; die Menschwerdung Gottes zum "Urmuster aller Kommunikation".[11] "Die Menschwerdung dieses Gottes in Jesus ist für die Sicht des Glaubens das Signum, daß diese Schöpfung bei aller Ambivalenz auf Kommunikation und auf Kommunion angelegt ist."[12] Jesus Christus wird somit "der geschichtliche Vermittler der göttlichen Versöhnung"; die fleischgewordene Botschaft von Gottes endgültiger Gemeinschaft (communio) mit dem Menschen.[13]

3. Die Welt

Grundlegend für Riess - wie zuvor schon für Stollberg - ist die Auffassung, daß die Wirk-

lichkeit eine ist. Gott ist demzufolge nicht als "Teil" oder als etwas "Zusätzliches zur übrigen Wirklichkeit" (Ebeling), sondern als Schöpfer und Sinngrund dieser Welt und ihrer Strukturen zu verstehen.[14]

Aus der Menschwerdung Gottes läßt sich die Erkenntnis ableiten: "Gottes Weise sich seiner Welt mitzuteilen, partizipiert an der 'Profanität' der planetarischen Welt und der personalen 'Welt' des einzelnen Menschen."[15] Gottes Partizipation an der von ihm geschaffenen Welt läßt sie zu einer "offenen Welt" werden, in welcher sich der Mensch der Gegenwart Gottes gewärtig werden kann. So kann Riess mit Bonhoeffer von der Transzendenz Gottes in der Immanenz bzw. von dem Gott der Geschichte, der mitten in ihr jenseitig ist, sprechen.[16] Und mit Tillich bekennt er sich zu Gott als "Grund des Seins" und als das, "was uns unbedingt angeht."[17] "Das Subjekt-Objekt-Schema und seine sublime Spielart, die strikte Trennung von Transzendenz und Immanenz, erweisen sich da nicht mehr als tauglich, wo der Glaube daran festhält, daß die Welt der Menschheit und die 'Welt' des einzelnen Menschen eine von Gottes Wirken umgriffene Welt ist."[18]

Diese Auffassung hat Folgen für das Verständnis von Theologie und Seelsorge. Theologie wird dadurch mehr sein, als "Tradierung von 'objektiv' bestimmbaren Tatsachen, von sogenannten 'bruta facta';"[19] sie wird nicht Wort Gottes als ein "übernatürliches Sonderwort" zum Gegenstand haben,[20] sondern sie wird sich ihrer anthropologischen Dimension bewußt bleiben müssen. Theologie und Anthropologie stehen für Riess in einem hermeneutischen Zusammenhang.[21] Ihrer beider Gegenstand ist der Mensch. Und "daß der Mensch in die Mitte rückt, dessen

braucht sich freilich weder die Kirche noch die Theologie zu schämen, die die Menschwerdung Gottes als Grund ihrer Seelsorge begreift."[22] Somit schließt sich der Kreis der Korrelation von Gott und Welt, Theologie und Anthropologie, von Frage und Antwort.
Der archemedische Punkt und das Element, das dem Denkansatz von Riess eine innere Geschlossenheit verleiht, ist und bleibt bei all dem das theologische Motiv der Inkarnation.

4. Die Seelsorge

Steht der Mensch im Mittelpunkt der Theologie, dann wird die Seelsorge zum Schnittpunkt, an dem sich alle Wissenschaften treffen, die sich mit ihm beschäftigen und dazu beitragen, daß er ganzheitlich und innerhalb übergreifender Gesamtzusammenhänge gesehen werden kann.[23] In ihrem dynamischen Vollzug wird sich diese Seelsorge um drei Größen drehen: den Seelsorger, den Partner und die persönliche Beziehung zwischen den beiden.[24]

Der Seelsorger: Für Riess stellt sich die Person des Seelsorgers zunächst als "der perspektivische Punkt dar, von dem aus Praxis und Theologie der Seelsorge in Sicht kommen."[25] Der Seelsorger stellt mit seinem Selbstverständnis und seiner ganzen Person für den Ratsuchenden die Wirklichkeit dar, an die er sich mit Angst und Hoffnung wendet. Das Wissen darum wird den Seelsorger dazu veranlassen, eine teilnehmende und distanzierte Haltung zugleich einzunehmen.[26] Seine Haltung wird deshalb eine teilnehmende sein müssen, weil nur so eine Beziehung zustande kommen kann, in der sich der Partner vorurteilsfrei anerkannt, verstanden und angenommen fühlt, was allein die Voraussetzung zur Veränderung seines konflikthaften Kommunikationsmusters bildet.[27] Auf der anderen

Seite wird der Seelsorger sich davor hüten müssen, sich mit seinem Partner zu überidentifizieren und dabei seine eigene Identität aufzugeben und ein Opfer von Übertragung und Gegenübertragung zu werden.[28]
So wird der Seelsorger in der Beziehung zum Ratsuchenden in seiner Rolle als wichtiges personales Therapeutikum von Riess bestätigt, seine Haltung jedoch auch hier in der Korrelation von Partizipation und Reflexion, von Nähe und Distanz angesiedelt.
Die verkündigende Funktion des Seelsorgers wird indessen nicht ignariert. Riess möchte aber die Verkündigung, als "inkarnatorische Form menschlicher Vermittlung des Pro-Nobis",[29] nicht "prophetisch proklamiert", sondern im Kontext kirchlicher Koinonia "priesterlich kommuniziert" sehen.[30]

Der Partner: Alles seelsorgerliche Tun, sei es im weiteren Sinne (wie etwa das Bemühen, durch Heranziehen der Humanwissenschaften, den Menschen innerhalb übergreifender Gesamtzusammenhänge zu sehen), sei es im engeren Sinne (wie etwa das Fragen nach einer ihr angemessenen Methode oder die Frage nach der Rolle des Seelsorgers) hat nur ein Ziel: die Person des Ratsuchenden. Dieser ist in seiner Ganzheitlichkeit der 'Gegenstand' der Seelsorge. Auf ihn und seine Bedürfnisse, Sorgen und Ängste, aber auch seine Erwartungen, Hoffnungen und Möglichkeiten zur Veränderung, kurz seinen gesamten Bezugsrahmen, konzentriert sich letzten Endes alles seelsorgerliche Bemühen. Und insofern ist Seelsorge, wie Riess sie versteht, partnerzentrierte Seelsorge. Das Merkmal der 'eduktiven Seelsorge', in deren Kategorien er denkt, bildet gleichzeitig die Grundlage seines poimenischen Konzeptes: "Daß nicht die Abstraktion eines Dogmas oder der Anspruch einer Institution, sondern der ratsu-

chende Mensch die Mitte der Seelsorge ist."[31]

Die Beziehung: Auf die Beziehung zwischen den Seelsorgepartnern werden wir unser Augenmerk besonders zu lenken haben, denn dies ist die Stelle, von der aus der Zugang zu der Frage nach dem Umgang mit dem menschlichen Bedürfnis nach Gemeinschaft zu finden ist.
Es wurde schon gesagt, daß Riess die Menschwerdung Gottes als Zeichen dafür versteht, daß die Schöpfung auf Kommunikation und Kommunion hin angelegt ist. Und ferner, daß die Gemeinschaft mit Gott mitten in der Immanenz, speziell im personalen Bereich, dem Menschen zugänglich wird. Aus dieser theologischen Prämisse sind die nun folgenden Ausführungen abzuleiten.

Mit E. Jüngel ist Riess der Auffassung, daß die Kommunikation, die Herstellung einer Beziehung zum anderen eine Form ist, dem Vordringen des Todes, diese "tödliche Tendenz nach Verhältnislosigkeit",[32] entgegenzuwirken. "Wo immer ein alter, ein kranker oder ein verzweifelter Mensch verstummt, weil die Verbindungen zu ihm absterben, da wächst in der Tat der Machtbereich des Todes, der Beziehungslosigkeit, der Sprachlosigkeit, der Lieblosigkeit. Wo immer aber eine Brücke gebaut, eine Beziehung gestiftet wird, da weicht der Bereich des Todes, der Beziehungslosigkeit, der Sprachlosigkeit, der Lieblosigkeit."[33]
Mit anderen Worten: Wo Gemeinschaft geschieht, da geschieht Seelsorge, da wird Auferstehung mitten im Erlebnis des 'Kreuzes' ansatzweise konkretisiert. Seelsorge wird zu einem "Vorgang der Befreiung: von der Angst vor einem Gott, der mich ins Dunkel führt und mich im Dunkel dahingibt, ... hin zu dem Glauben an den Gott, der sich wider allen Augenschein dem Menschen zuwendet."[34]

Obwohl Riess betont, daß das Kriterium für dieses Verständnis einer auf Gemeinschaft hin ausgerichteten Seelsorge nicht in innerseelischen oder zwischenmenschlichen Vorgängen, sondern in der Menschwerdung Gottes zu suchen ist,[35] sieht er eine Parallelität zwischen der Kondeszendenz Gottes in Jesus Christus und der Kondeszendenz des kirchlichen Handelns überhaupt und des seelsorgerlichen Handelns im speziellen Sinn. So ist jedenfalls der von ihm geforderte "Zusammenhang von Identität und Inkarnation" zu verstehen, der sich in der Notwendigkeit einer "inkarnatorischen Form menschlicher Vermittlung des Pro-Nobis" Ausdruck verschafft.[36] Daraus läßt sich ableiten, daß Gemeinschaft mit dem Seelsorgepartner eine Form von Kondeszendenz ist, die ihr Urbild in der Kondeszendenz Gottes in Christus hat.

Daß der Bezug der Inkarnation nicht verlorengeht, ist für Riess von fundamentaler Bedeutung, einmal damit die latenten Allmachtsphantasien des Seelsorgers in Schranken gehalten werden können und zum anderen damit sein Handeln nicht in Gesetzlichkeit ausartet. "Wüßte der Seelsorger nicht mehr um die indikativische Wirklichkeit, seine Seelsorge würde zu einem Imperativ, an dem er sich selbst erschöpfen müßte."[37]

Sich auf der Ebene des anderen in eine Beziehung einzulassen heißt auch, sich mit seinen persönlichen Wünschen und Bedürfnissen auseinanderzusetzen. So ist Gemeinschaft mit einem personalen Gegenüber immer zugleich ein Partizipieren am Geschick des anderen.[38] Es gehört wesentlich zum Schicksal des Menschen hinzu, daß er die Folgen seiner Trennung von der ursprünglichen Symbiose von Mutter und Kind in der Regel nie ganz überwunden hat. Riess weiß um dieses verlorene "Paradies" und versucht, dem Rechnung zu tragen.[39]

Zum einen dadurch, daß er dieser Trennung zufolge die Angewiesenheit des Menschen auf Kommunikation und Kommunion für eine "Grundbefindlichkeit des Menschen" hält[40] und zum anderen, indem er nach Wegen sucht, dem Partner bei der Überwindung dieser Separation beizustehen und ihm zur Mündigkeit zu verhelfen.[41]

Riess bedient sich bei dieser Aufgabe einer Auffassung von Sprache, wie sie von O.W. Haseloff und T. Brocher vertreten wird, wonach die verbale Kommunikation "zu einem Substitut für die verlorene Symbiose" wird, das den "ursprünglichen körperlichen 'Kon-takt'" ver-mittelt.[42]

Worauf es Riess ankommt ist, die seelsorgerliche Beziehung, durch die Betonung ihrer verbalen Dimension, davor zu bewahren, den regressiven Wünschen ihrer Partner nachzugeben, die den eigentlichen Zielen seelsorgerlicher Kommunikation nur im Wege stehen würden. In diesem Zusammenhang ist für ihn folgende Erkenntnis wichtig: "Die Versagung, Gegenpol zur ... Verschmelzung, gehört demnach zu den genetischen Vorbedingungen von Kommunikation."[43] Oder um es mit einem von ihm zitierten Wort von T. Brocher zu sagen: "Die Unterscheidung des 'Ich' vom 'Nicht-Ich' ist die conditio sine qua non aller gerichteten Kommunikation."[44] Für unsere Frage nach der Gemeinschaft in der Seelsorge heißt das: Gemeinschaft mit dem Ratsuchenden ist notwendig, damit Verständnis und Annahme des anderen in seinem Bezugssystem möglich wird. Gemeinschaft darf aber nicht regressiven Wünschen zum Opfer fallen, in der die Unterscheidung von 'Ich' und 'Nicht-Ich' verwischt wird oder gar ganz verloren geht. Riess bedient sich auch hier der Methode der Korrelation, indem er die Beziehung zwischen den Seelsorgepartnern in der Spannung von Partizipation und Reflexion, von Nähe und Distanz, von teilneh-

mendem und doch außenstehendem Gegenüber ansetzt.[45]

Eingebettet ist diese, wie jede Form christlicher Gemeinschaft im kommunikativen Kontext kirchlicher Koinonia,[46] die wiederum in der Menschwerdung Gottes als dem "Urmuster aller Kommunikation" ihre Verankerung hat.

F - ZUSAMMENFASSUNG UND ERGEBNIS

Unsere Untersuchung hat gezeigt, daß die neue Seelsorgebewegung, im Unterschied zur kerygmatischen Seelsorge, neue Akzente gesetzt hat, die nun zusammengetragen und ausgewertet werden sollen.

1) Während man in der kerygmatischen Seelsorge von der Prämisse ausging, daß Gott und Welt, Gotteswerk und Menschenwerk, Theologie und Empirie sich als zwei verschiedene, zum Teil gegensätzliche Wirklichkeitsebenen gegenüberstehen, geht man jetzt von der Voraussetzung aus, daß die Wirklichkeit eine Einheit ist, und daß Theologie und Anthropologie in der Korrelation von Gott und Welt in hermeneutischem Zusammenhang stehen.
Den Kernpunkt dieses Denkansatzes bildet das theologische Motiv der Inkarnation. Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus wird als das Eingehen Gottes in diese Welt gedeutet und damit als ein Zeichen dafür verstanden, daß die Welt nicht von außen, sondern von innen heraus erneuert werden soll. Inkarnation bedeutet "das totale Ineinander von Gott und Welt" (H.J. Thilo). Sie ist für die Sicht des Glaubens das Signum, daß diese Schöpfung bei aller Ambivalenz auf Kommunikation und Kommunion angelegt ist. Inkarnation wird zum "Urmuster aller Kommunikation" (R. Riess).

2) Als Konsequenz dieses Verständnisses von Inkarnation wird das Handeln Gottes am Menschen nicht primär als ein Eingreifen von außen verstanden, das sich als Wortgeschehen fast ausschließlich der verbalen Kommunikation bedient. Sondern Handeln Gottes nimmt eine umfassendere Gestalt an und schließt die gesamte (verbale und nicht-verbale) Kommunikation mit ein, die sich

auf der Ebene der zwischenmenschlichen Beziehung abspielt. Man sieht Gott in der Immanenz der zwischenmenschlichen Interaktion am Werk. Die Beziehung eines Menschen zu Gott ist nicht grundsätzlich von der Beziehung der Menschen untereinander zu trennen, im Gegenteil, die zwischenmenschliche Beziehung wird zum Ort der Begegnung mit Gott. Die zwischenmenschliche Kommunikation wird zum Medium der Gotteserfahrung und damit zum Medium der Seelsorge (D. Stollberg).

3) Die verkündigende Funktion der Seelsorge soll dadurch nicht untergraben werden, sondern durchaus ihren Ort im kommunikativen Prozeß der Seelsorge bewahren, allerdings nicht in Form eines prophetischen Redens oder als Weitertradierung eines verbum externum. Verkündigung soll sich stattdessen methodisch (im Prozeß der zwischenmenschlichen Kommunikation) und personal (in der Haltung des Seelsorgers), also in der Kongruenz von Wort und Tat, von Inhalt und Form ereignen. Dabei wird betont, daß es in der seelsorgerlichen Verkündigung nicht nur darum gehen darf, daß das Evangelium kognitiv-verbal vermittelt, sondern daß es sich in actu realisiert und im Kontakt mit dem anderen in Erfahrung gebracht wird. Verkündigung wird zu einer inkarnierten Form menschlicher Vermittlung des göttlichen Pro-Nobis (R. Riess).

4) Die Tatsache, daß der Mensch bzw. die zwischenmenschliche Beziehung in den Mittelpunkt der Seelsorge rückt, hat zur Folge, daß die Person des Seelsorgers zum perspektivischen Punkt wird, von dem aus Praxis und Theorie der Seelsorge in Sicht kommen (R. Riess). Das Menschsein des Seelsorgers wird als Instrument seines seelsorgerlichen Wirkens gewürdigt. Der Seelsorger wird nicht nur mit dem Wort Gottes als einer objektiven Größe operieren oder sich gar dahin-

ter verschanzen können, er selbst verkörpert die Botschaft des Evangeliums. Das Medium ist die Botschaft (P. Watzlawick).
Der Seelsorger ist der Träger der Rechtfertigung Gottes. Durch seine Zuwendung zum Ratsuchenden wird die Zuwendung Gottes zum Menschen transparent. Die Annahme des Seelsorgers ist die Sichtbarmachung und Vergegenwärtigung der Annahme und des 'Ja' Gottes zum menschlichen So-sein.
Die Botschaft der Rechtfertigung Gottes verliert dadurch den eminent forensischen Charakter und wird durch die annehmende Haltung des Seelsorgers zu einer konkreten Erfahrung für den hilfesuchenden Menschen. Daß die Annahme Gottes nie in ihrem vollen Umfang durch die Annahme des Seelsorgers vergegenwärtigt und in Erfahrung gebracht werden kann, dessen ist sich die Seelsorgebewegung bewußt, auch wenn ihr eine gewisse Überheblichkeit oder gar Gesetzlichkeit vorgeworfen wird (s.H. Tacke, 1975, S. 37 ff.).

5) In diesem Zusammenhang gewinnt das Gewicht, das die Seelsorgebewegung der Kategorie der Situation beimißt, an Bedeutung. Die Situation ist für sie in zweifacher Hinsicht relevant. Zum einen geht es ihr darum, die menschliche Situation, also die Lage dessen, der sich an den Seelsorger wendet, genau zu erfassen und zu verstehen. Zum anderen drückt die Betonung der Kategorie der Situation das Bemühen aus, im Hier-und-Jetzt des seelsorgerlichen Vollzugs die Möglichkeit zur Vergegenwärtigung der annehmenden Botschaft des Evangeliums voll auszuschöpfen. Die Gegenwart wird zum "Ort aktiver Daseinsgestaltung" (D. Stollberg). Die Relevanz des Evangeliums für das Diesseits soll zum Ausdruck gebracht werden. D.h. die Seelsorge darf den Menschen nicht nur auf das Jenseits vertrösten, sondern muß es sich zur Aufgabe machen, im Hic et Nunc der seelsorgerli-

chen Begegnung einen Teil der eschatologischen Glaubenserwartungen in Erfahrung zu bringen. Erst dadurch können Heil und Heilung, Zukunft und Gegenwart zu einer Einheit werden. Es geht letzten Endes darum, daß Theologie und Seelsorge für das fortwährende Handeln Gottes in der Geschichte und für seine Offenbarung in der Situation offen bleiben.

6) Das Ziel der Seelsorge ist die Freiheit und Selbstverantwortung des Menschen. Dieser soll zu dem werden können, was sein Auftrag von Gott in der Schöpfung ist (H.J. Thilo). D.h. der Seelsorger appelliert an die potentielle Fähigkeit des Hilfesuchenden, sein Leben selbst aktiv zu gestalten und sein Menschsein voll zu bejahen und zu entfalten. Diesem emanzipatorischen Seelsorgekonzept liegt eine optimistische Anthropologie zugrunde, die dem Menschen die Fähigkeit zum verantwortlichen Umgang mit der Freiheit zumutet. Seelsorge wird dabei als Hilfe zur Selbsthilfe verstanden.

7) Das menschliche Bedürfnis nach Gemeinschaft wird in der neuen Seelsorgebewegung als "eine elementare Grunderfahrung unserer Zeit" (Stollberg) durchaus ernst genommen. Der Mensch kann als gemeinschaftsbezogenes Wesen nur in seiner sozialen Dynamik, niemals aber als isoliertes Individuum, erfaßt werden. Daraus leitet die Seelsorgebewegung u.a. ihren Grundsatz von der Seelsorge als Kommunikation ab. Einige ihrer Vertreter (J. Scharfenberg, R. Riess) sehen einen engen Zusammenhang zwischen dem menschlichen Bedürfnis nach Gemeinschaft und dem nicht bewältigten Konflikt, der sich aus der unterbrochenen Mutter-Kind-Symbiose ergibt. Scharfenberg hält die Überwindung dieser Trennung für den Grundkonflikt menschlicher Existenz über-

haupt. Einig ist man sich jedenfalls darin, daß eine Seelsorge, die den Menschen zu ihrem Hauptgegenstand gemacht hat, sich auch mit den menschlichen Bedürfnissen auseinanderzusetzen hat. Ob diese Bedürfnisse, wie im Falle des Gemeinschaftsbedürfnisses, durch entwicklungspsychologische oder durch gesellschaftliche Umstände entstanden sind, spielt nur eine untergeordnete Rolle. Hauptsache ist, daß der "ganze Mensch" der Gegenstand der Seelsorge bleibt.
Zwei Fragen sind beim seelsorgerlichen Umgang mit dem menschlichen Bedürfnis nach Gemeinschaft aufgetaucht und behandelt worden: (1) Wie verhalten sich zwischenmenschliche Gemeinschaft und Gemeinschaft mit Gott zueinander? (2) Wie sind Gemeinschaft und Freiheit bzw. Mündigkeit miteinander vereinbar?

Ad 1) In der kerygmatischen Seelsorgeliteratur sah man in der gestörten Beziehung zu Gott den Grund für die gestörte Beziehung der Menschen untereinander, wobei man noch weitgehend die Gemeinschaft mit Gott von der zwischenmenschlichen Gemeinschaft trennte. In der neuen Seelsorgebewegung sieht man eher umgekehrt in der gestörten Beziehung der Menschen untereinander den Grund für das gestörte Verhältnis des Menschen zu Gott. Hier trennt man kaum noch die Gemeinschaft mit Gott von der zwischenmenschlichen Gemeinschaft. Man versucht vielmehr das existentielle Problem menschlicher Erfahrung der Abwesenheit Gottes im Zusammenhang der menschlichen Erfahrung der Beziehungslosigkeit überhaupt anzugehen, und zwar so, daß man in der Seelsorge darauf bedacht bleibt, durch die Herstellung einer gesunden zwischenmenschlich-gemeinschaftlichen Beziehung, die Kommunikationsfähigkeit des Ratsuchenden zu steigern, ihm das Gefühl zu vermitteln, daß er so angenommen wird wie er ist. Das wird ihn einerseits

dazu befähigen, neu in Beziehung zu seinen Mitmenschen und zu Gott zu treten. Die annehmende und beziehungsstiftende Haltung des Seelsorgers bekommt dabei einen theologisch-rechtfertigenden und damit seelsorgerlichen Charakter, indem sie als eine Form der Kondeszendenz Gottes aufgefaßt wird, die in der Inkarnation ihr Urmuster hat. Die Menschlichkeit des Seelsorgers wird zum Signum der Menschwerdung Gottes, die Gemeinschaft der Seelsorgepartner zum Symbol der Gemeinschaft mit Gott. Auch wenn die Gemeinschaft mit Gott im vollen Sinne des Wortes ein Gegenstand des Glaubens und der eschatologischen Erwartung bleibt, sieht sich die neue Seelsorgebewegung - um der Diesseitsrelevanz und der Glaubwürdigkeit des Evangeliums willen - dazu berufen, die Gemeinschaft mit Gott wenigstens bruchstückhaft im 'Hic et Nunc' des seelsorgerlichen Prozesses zu aktualisieren und in Erfahrung zu bringen.

Ad 2) Die neue Seelsorgebewegung geht davon aus, daß der Mensch sowohl ein Bedürfnis nach Freiheit und Selbständigkeit, als auch ein Bedürfnis nach Zugehörigkeit, Geborgenheit und Gemeinschaft hat. Wir sahen bereits, daß Freiheit und Mündigkeit des Individuums für wichtige Ziele dieser Seelsorge gehalten werden. Die Frage, die nun entsteht, ist: Wie läßt sich das Ziel 'Freiheit' in der Seelsorge anstreben unter gleichzeitiger Berücksichtigung des menschlichen Bedürfnisses nach Gemeinschaft?
Die Untersuchung hat ergeben, daß die neue Seelsorgebewegung zwischen Gemeinschaft als Mittel und Gemeinschaft als Zweck oder Ziel unterscheidet. Wenn immer sie von Gemeinschaft als Mittel spricht, dann geht es ihr darum, daß der Seelsorger mit dem Ratsuchenden eine partnerschaftliche Beziehung eingeht, daß er mit ihm auf einer Ebene steht, und aus dieser gemeinschaftlichen Haltung bzw. aus diesem Modus der Seelsor-

geausübung heraus dem Partner zu Selbständigkeit und Mündigkeit verhilft. Hier hat die Gemeinschaft eine instrumentale Funktion, die im Dienste der Ich-Stärkung des Partners steht. Man warnt deshalb immer wieder vor der Gefahr, den Ratsuchenden in seinen regressiven Wünschen zu bestärken und spricht ausdrücklich davon, daß die Gemeinschaft mit ihm nur eine 'Gemeinschaft auf Zeit' (D. Stollberg) oder eine 'Begleitung bis zu einem gewissen Punkt' (H.J. Thilo) sein darf. Die Gemeinschaft mit dem hilfesuchenden Menschen muß Zuwendung und Versagung zugleich ausdrücken. Sie muß in der Spannung von Partnerschaft und Realität (J. Scharfenberg) erfolgen. Die Sprache wird in diesem Zusammenhang als das geeignete Kommunikationsmittel gewürdigt, wodurch Nähe und Distanz, Partizipation und Reflexion, Gemeinschaft und Freiheit gleichzeitig vermittelt werden können.

Die Gemeinschaft mit dem Ratsuchenden kann aber in gewissen Situationen, besonders in Kriseninterventionen, ein Zweck in sich selbst sein. Sie wird zwar auch hier die Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich aufrechterhalten und jede Form von Über-Identifikation und Verschmelzung vermeiden, aber sie wird in diesem Fall den stützenden und begleitenden Funktionen die Priorität einräumen.

Am deutlichsten veranschaulicht H.C. Piper diese Funktion der Gemeinschaft, wenn er davon spricht, daß es in der Seelsorge darauf ankommt, - durch Überwindung der eigenen Angst und der daraus folgenden Fluchversuche - das menschliche Leiden er-tragen zu können, beim anderen zu bleiben und zu ihm zu halten, wo keiner mehr bei ihm ist. Seelsorgerliche Gemeinschaft wird in diesem Fall zu "Solidarität der Not" (V. von Gebsattel). Insgesamt aber hat

sich erwiesen, daß diese Funktion der Seelsorge und der Gemeinschaft im Gesamtduktus der neueren Seelsorgeliteratur gegenüber der emanzipatorischen Funktion der Seelsorge etwas unterbetont blieb.

4. Kapitel

GEMEINSCHAFT IN DER GRUPPE

A) VORBEMERKUNGEN

Seitdem es eine Kirche gibt, gibt es auch Gruppen in der Kirche. Die Kirche hat sich als communio sanctorum seit eh und je an den verschiedensten Orten in Gruppen zusammengefunden zum Gottesdienst, zur Unterweisung, zum diakonischen Dienst. Die Gruppe ist somit eine Form der Lebensäußerung der Kirche, es ist die Gestalt ihres Existierens. Die Gruppe ist, phänomenologisch gesehen, die Daseinsweise der Kirche in der Welt.

Die Gruppe ist auch seit jeher eine Form gewesen, in der die Glieder des Leibes Christi Gemeinschaft untereinander gepflegt haben. Insofern sind 'Koinonia-Gruppen', in denen der seelsorgerliche Aspekt eine wichtige Rolle gespielt hat, nichts Neues innerhalb der Kirche. Dabei ist jedoch festzustellen, daß Seelsorge in der Gruppe vorwiegend in einem funktionalen, weniger in intentionalem Sinne praktiziert wurde.[1]

Doch im letzten Jahrzehnt ist in der Bundesrepublik solch ein rasches Aufkommen von gruppenseelsorgerlichen Tätigkeiten im intentionalen Sinne zu verzeichnen, daß wir nicht umhin können, dieses Phänomen gesondert zu untersuchen.

Noch 1966, als eine "Neuordnung der Seelsorge" längst im Begriff war, sich im Bewußtsein der deutschen Kirchen zu etablieren, konnte H. Doebert von der Gruppenseelsorge als von einem Brachland sprechen, das noch vor uns liege und seiner Bearbeitung harre.[2]

Was in der Zwischenzeit geschehen ist, ist nur im Zusammenhang der Erkenntnisse, die auf dem Gebiet der Seelenheilung, der Pädagogik, der Kommunikationsforschung und vor allem der Gruppendynamik gemacht wurden. Aber sowohl dieser Einfluß, als auch der Einfluß, den das amerikanische Modell der Seelsorgeausbildung (CPE) auf die Gruppenseelsorge auf dem Kontinent ausgeübt hat[3] und welche Gegenreaktionen die Verwendung gruppendynamischer Erkenntnisse in bestimmten Kreisen der Kirche ausgelöst hat,[4] wird hier nur am Rande mit in Betracht gezogen werden können. Wir werden uns auf die Untersuchung der Gruppenarbeit beschränken, wie sie seit den letzten zehn Jahren in der seelsorgerlichen Arbeit der Kirche eingesetzt wird.
Dennoch wird dies keine leichte Aufgabe sein, denn es fehlt uns die kritische Distanz, um überhaupt die Gruppenseelsorge in Sicht zu bekommen. Wir stecken noch alle mehr oder weniger in der Experimentierphase. 'Seelsorge durch die Gruppe' ist, abgesehen von ihrer Anwendung in der Ausbildung von kirchlichen Mitarbeitern in der KSA, noch eine ziemlich difuse Erscheinung und noch keineswegs eine bewährte Methode seelsorgerlicher Praxis auf gesamtkirchlicher Basis.

Sie wurde bisher vorwiegend von kirchlichen Mitarbeitern in Fortbildungskursen in Anspruch genommen. Dieser Sachverhalt führt mit Recht zu der Forderung, daß gruppendynamische Kenntnisse und Methoden weit mehr als bisher nach ihrer Umsetzung in die Gemeindepraxis hin befragt werden. Dabei sollte die Gemeinde stärker als bisher in die Überlegungen nach Ziel und Zweck der Gruppenseelsorge mit einbezogen werden.[5] Geschieht dies nicht, dann werden sich Gruppendynamik und Gruppenseelsorge in der Kirche den hier und da laut

werdenden Vorwurf, sie seien eine Sache für Spezialisten, gefallen lassen müssen. "Zieht die Seelsorge aus der Gemeinde aus und etabliert sie sich in Sonderpfarrämtern oder in therapeutischen Zentren, würde die Gemeinde ihre seelsorgerliche Kompetenz verlieren, die sie nicht an 'Fachleute' delegieren darf."[6] Man weiß darum, daß es, abgesehen von einigen Ansätzen,[7] noch keine Theologie der Gruppenseelsorge gibt. Ja, daß es in der gegenwärtigen Situation vielleicht auch noch gar keine geben sollte.[8] Ein Grund, weshalb es noch keine Theologie der Gruppenseelsorge geben kann liegt darin, daß die Gruppenseelsorge noch längst nicht die Gemeindebasis erreicht hat. Denn Theologie ist immer auch Reflexion und Selbstbesinnung kirchlicher bzw. gemeindlicher Praxis.

Auch die folgenden Ausführungen werden nicht dazu beitragen können, diese theologische Lücke zu füllen. Sie werden sich mehr oder weniger auf eine Untersuchung der vorhandenen Gruppenseelsorgeliteratur beschränken und dabei besonders die Frage berücksichtigen, in welcher Weise sie dem menschlichen Bedürfnis nach Gemeinschaft gerecht wird und inwiefern die 'Seelsorge durch die Gruppe' eine Möglichkeit darstellt, den Anspruch der Kirche, Gemeinschaft der Heiligen zu sein, glaubwürdig zu machen.

B) DAS MENSCHLICHE BEDÜRFNIS NACH GEMEINSCHAFT

Man ist sich in letzter Zeit zunehmend dessen bewußt geworden, daß heute ein besonders starkes allgemeines Bedürfnis nach Gemeinschaft, Geborgenheit und Zugehörigkeit herrscht. Es sollen hier exemplarisch einige Autoren kurz zu Wort kommen, die mit Nachdruck auf diese Tatsache aufmerksam gemacht haben.

D. Riesman[9] charakterisiert den modernen Menschen als einen "außengeleiteten Menschen", dessen Ver-

halten längst nicht mehr vorzugsweise von seinen Vorfahren und deren Grundsätzen, sondern von seinen Zeitgenossen bestimmt wird. Der außengeleitete Mensch ist ein mit einer 'Radar-Anlage' ausgestatteter Weltbürger, der eine außergewöhnliche Empfangs- und Folgebereitschaft für Handlungen und Wünsche der anderen aufbringt und dadurch eine weitgehende Verhaltenskonformität entwickelt hat.
Diese Verhaltenskonformität geht mit einer Entfremdung und Rollenverfallenheit des Menschen einher, die zu Einsamkeit und zu Sehnsucht nach Zugehörigkeit zu einem kleinen intimeren Kreis von Menschen führt. Kein Mensch hält es auf Dauer aus, 'Weltbürger' zu sein. A. Gehlen meint mit Recht: "Das wäre, jenseits des Atheismus, die eigentliche gottferne Situation, in großen Zusammenhängen leben zu müssen, die man weder geistig noch moralisch, noch affektiv integrieren kann."[10]
Wenn es stimmt, daß die heutige Gesellschaft von einem traditionsgelenkten zu einem außengeleiteten Stadium gelangt ist, dann gewinnt die These Mitscherlichs[11] an Wahrscheinlichkeit, daß wir heute eine 'Entleerung der Vaterautorität' zu verzeichnen haben bzw. daß wir uns auf dem Weg zu einer vaterlosen Gesellschaft befinden. Das Ende der Vorherrschaft patriarchalischer Herrschaftsgebilde wird von Mitscherlich begrüßt als notwendige Bedingung zum Anbruch einer neuen Ära, in der Mensch und Gesellschaft imstande sein werden, Freiheit und Mündigkeit zu verwirklichen.[12]

Er ist sich aber ebenfalls dessen bewußt, daß dieser Prozeß des Mündigwerdens von unzähligen regressiven Ängsten begleitet wird. So meint er, beim heutigen Menschen eine "kollektive Suchhaltung" feststellen zu können, die sich in der Suche nach einem neuen Halt gebenden Vater,[13] in

dem erhöhten Bedürfnis nach Nähe - auch wenn es eine anonyme und momentgebundene ist, wie etwa auf größeren Massenversammlungen[14] - oder in der Bereitschaft zu neuen Übereinkünften bindender Art niederschlägt.[15] Dies alles veranlaßt Mitscherlich dazu, statt vom 'Ödipus-Komplex', vom 'Kaspar-Hauser-Komplex' zu sprechen,[16] um damit zum Ausdruck zu bringen, daß im Grunde heutiger Neurosen die Heimatlosigkeit steht.

Es häufen sich heute die Stimmen derer, die, einer zunehmenden Entpersonalisierung des Menschen durch die Technik zufolge, von einem wachsenden Bedürfnis nach Zugehörigkeit, Kontakt und menschlicher Nähe sprechen. So meint H. Merz,[17] daß im Zuge einer "Entmenschlichung der Beziehungen", das elementare Bedürfnis nach Sicherheit wachse.

H. Freyer[18] meint, es werde ein bestimmter Typus Mensch ausgelassen oder gar gezüchtet, der Vereinzelung gut aushält und den die Zufälligkeit der Kontakte in der Arbeitswelt nicht stört.

E. Michel[19] spricht von einer Umformung der seelischen Struktur des heutigen Menschen durch die Anforderungen der industriellen Gesellschaft in Richtung Entpersonalisierung, Funktionalisierung und Primitivierung.

G. Picht[20] ist der Überzeugung, daß durch die Rationalisierung der Mensch seine neue Gestalt gerade dadurch gewinnt, daß er von all dem, was ihn zur Person macht, absieht, um im "System der Objektivität" ein auswechselbares Subjekt zu werden.

Kein Wunder also, wenn sich Menschen, die in irgendeiner Weise diese eben beschriebene Not am eigenen Leibe zu spüren bekommen, sich zusammenschließen und gemeinsam um eine "Strategie des Überlebens" zu ringen beginnen.[21] In der Psychotherapie ist man sich inzwischen über zweierlei

klar geworden: 1. Das Leiden des heutigen Menschen ist nicht nur aus der Perspektive unbewältigter Kindheitskonflikte heraus zu verstehen, sondern ist im Zusammenhang seiner Bedrohung inmitten der für ihn immer weniger durchschaubarer gesellschaftlichen Prozessen zu suchen[22] und 2. Die Angst des Individuums, das sich immer stärker in seinen Chancen nach Selbstverwirklichung bedroht sieht, kommt in dem Wunsch zum Ausdruck, innerhalb einer Gemeinschaft die Heilung anzustreben.[23]

Für H.E. Richter bietet sich das Arrangement der Gruppe als das geeignete 'Setting' an, "mit dessen Hilfe des Individuum seine deformierten und entleerten Beziehungsformen mit neuem Sinn zu erfüllen versucht."[24] Für ihn wird die Gruppe, angesichts der heutigen Wirklichkeit, zu einer neuen sozialen Einheit, wodurch das Individuum nicht nur zu überleben, sondern einen echten, neuen Sinn zu erfüllen hofft.[25] Denn die Gruppe kann dem einzelnen eine Verstärkung seines Ichs, eine Schutzfunktion und eine Minderung seines Gefühls von Einsamkeit und Verlorenheit vermitteln.[26]

Eins scheint festzustehen: Die zunehmende Bedeutung, die die Gruppenarbeit in unseren Tagen bekommt, ist Ausdruck und Folge eines allgemeinen Bedürfnisses nach Gemeinschaft. Die Suche nach Zugehörigkeit und Solidarität in Gruppen ist u.a. der Versuch, mit Vereinsamung, Verlassenheit, Verwaisung, Selbstentfremdung und Orientierungslosigkeit fertig zu werden.

Nicht umsonst sagt Rogers in Bezug auf Gruppen: "Ich kenne nur wenige andere Trends, die so eindeutig die Bedürfnisse und Wünsche von Menschen statt von Institutionen ausdrücken."[27] Man hat jedenfalls gute Gründe anzunehmen, daß die steigende Nachfrage nach Beratung, speziell nach Gruppenberatung, etwas mit den gesellschaftlichen Be-

dingungen zu tun hat, denen der heutige Mensch ausgesetzt ist.[28]

C) KIRCHLICHE SEELSORGE UND MENSCHLICHE BEDÜRFNISSE

Auch innerhalb der Kirche ist in letzter Zeit ein stärkeres Bewußtsein für die menschliche Problematik der Vereinsamung, Entfremdung und Ratlosigkeit und demzufolge für das menschliche Bedürfnis nach Gemeinschaft aufgekommen.
So kann z.B. D. Stollberg den Satz "Extra ecclesiam nulla salus" für psychologisch grundrichtig halten, wenn er so interpretiert wird, "daß es außerhalb der Gemeinschaft und unter Umgehung der Gemeinschaft, auf die wir uns innerlich beziehen müssen (Sozialisation, Primärgruppe), kein Heil und keine Heilung für uns gibt."[29]
Daher ist er bemüht, "das Grundbedürfnis nach Gemeinschaft und die Not der Einsamkeit als elementare Grunderfahrungen unserer Zeit"[30] ernsthaft zu berücksichtigen.
Auch R. Riess sieht hinter der Ohnmacht und Orientierungslosigkeit des heutigen Menschen eine Suche nach Selbsterfahrung und Solidarität, eine "Sehnsucht nach Individuen oder nach Gruppen, die verbindlich zu sagen vermögen, was gilt und was gelten soll."[31]
Insgesamt bleibt aber innerhalb der deutschen Seelsorgeliteratur der Einsatz beim Menschen und seinen Bedürfnissen keineswegs theologisch unumstritten. Dies geschieht wohl nicht zuletzt als Folge des in der dialektischen Theologie so betonten Vorranges der göttlichen Offenbarung und des göttlichen Wortes vor dem menschlichen Fragen.[32] So meint z.B. M. Seitz, daß die Kirche ihre Existenz und ihren Auftrag "nicht von den theologisch reflektierten Bedürfnissen der Gesellschaft her, sondern von Gott, dem Herrn, der

sich in Jesus Christus geäußert hat", empfängt. "Er geht auf die wahren Bedürfnisse seiner Geschöpfe und ihrer Sozietäten ein, und nur von ihm her sind sie letzten Endes richtig zu ermitteln."[33]

Die Diskussion um die theologische Begründung der Gruppenberatung und des damit einhergehenden Einsatzes beim Menschen und seinen Bedürfnissen ist noch längst nicht ausgefochten. Es herrscht auf diesem Gebiet eine gewisse Hilflosigkeit. Dies führt dazu, daß man bisweilen die Inanspruchnahme der Gruppenberatung in der Seelsorge eher mit pragmatisch-funktionaler, als mit theologischer Argumentation begründet hat. D.h. man hat auf die Vorteile einer solchen Arbeitsweise gegenüber der Einzelberatung hingewiesen,[34] ohne daß man imstande gewesen wäre, diese Methode auf eine plausible Weise theologisch zu untermauern.

Fazit: Die neuere Seelsorgeliteratur hat zwar einerseits eine gewisse Sensibilität für die menschlichen Bedürfnisse im allgemeinen und für das menschliche Bedürfnis nach Gemeinschaft entwickelt; es ist ihr aber noch nicht gelungen, die Befriedigung dieser Bedürfnisse innerhalb der Gruppenberatung theologisch zu rechtfertigen.

D) DIMENSIONEN DER ERFAHRUNG VON GEMEINSCHAFT IN DER GRUPPE

Es sollen im folgenden vier Dimensionen der Erfahrung von Gemeinschaft in der Gruppe, wie sie innerhalb der deutschen Seelsorgeliteratur vertreten werden, in ihrer seelsorgerlichen Bedeutung und in ihrer Relevanz für den Menschen in seinem Bedürfnis nach Gemeinschaft, untersucht werden. Es handelt sich um folgende Aspekte der

Erfahrung von Gemeinschaft: den psychologischen, den soziologischen, den institutionellen und den theologischen. Anhand dieser Problemfelder läßt sich die gesamte Problematik aufschlüsseln, um die sich die Diskussion um die Anwendung von Gruppenberatung in der Kirche zur Zeit dreht.

1) Gemeinschaft als Hilfe zur Individuation und zur Integration[34 a] (Gemeinschaft und Individuum)

Die Seelsorge und speziell die 'Seelsorge durch die Gruppe' wird der Tatsache Rechnung tragen müssen, daß der Mensch nur durch Individuation und Integration zum vollen Menschsein gelangen kann. Die Untersuchung der Frage nach dem menschlichen Bedürfnis nach Gemeinschaft ist also ein Aspekt der Frage nach dem menschlichen Bedürfnis nach Integration, die wiederum nur auf dem Hintergrund der Frage nach dem Bedürfnis nach Individuation recht angegangen werden kann.
In der deutschen Seelsorgeliteratur spricht man deshalb mit Recht davon, daß der Mensch einerseits ein zoon politikon, ein animal socialis, ein Herdewesen ist. Ferner, daß er nur als Angehöriger von Gruppen zu verstehen ist,[35] und daß, wenn vom "ganzen Menschen" die Rede ist, der Mensch in "seiner unausweichlichen Gemeinschaftsbedingtheit und -bezogenheit" gemeint sein muß.[36] Andererseits ist man sich aber genauso der Tatsache bewußt, daß der Mensch als Individuum nicht in der Masse untergehen darf, sondern daß er dazu befähigt werden muß, sich innerhalb der Gruppe zu behaupten und persönliche Ziele durchzusetzen. Dieses Anliegen wird durch Begriffe wie 'Ich-Stärkung', 'Mündigkeit', 'Selbständigkeit' u.a.m. zum Ausdruck gebracht.

Die Gruppe wird in diesem Zusammenhang als ideales Setting für diesen Prozeß der Einübung in Individuation und Integration gehalten. Aus folgenden Gründen:

- weil in der Gruppensituation die dynamischen, interpersonalen Beziehungen multipliziert werden und deshalb stärker und tiefer zu wirken vermögen;[37]
- weil in ihr alle Erfahrungen im Umgang mit anderen Menschen wiederholt werden, so daß Konflikte als eine Neuauflage von "Situationen zu Hause" im Hier und Jetzt bearbeitet werden können;[38]
- weil die Mehrzahl an Teilnehmern es ermöglicht, daß sich Affekte auf mehrere Partner verteilen und dadurch an Intensität verlieren, und daß die Schwierigkeiten nicht nur von einem einzelnen, sondern von mehreren gemeinsam leichter bewältigt werden können;[39]
- weil in einer Gruppe die soziale Situation von 'draußen' besser vertreten ist und dadurch eher nachgespielt werden kann. Man spricht deshalb von der Gruppe als von einem "Mikromodell von Gesellschaft";[40]
- weil in der Gruppe mit Hilfe des 'Feed-backs' die Möglichkeit gegeben ist, daß jeder sich selbst mit den Augen der anderen sehen kann. D.h. der einzelne kann erfahren, wie er auf andere wirkt;[41]
- weil in der Gruppe bessere Voraussetzungen gegeben sind, daß Inhalte neben der verbalen Vermittlung auch in höherem Maße erfahren werden können. Lerntheoretisch wird dadurch der Tatsache Rechnung getragen, daß Fakten und Werte für das Individuum nur Wirklichkeit werden, "indem sie in die zwischenmenschlichen Beziehungen und ihre Handlungszusammenhänge eingehen und darin vermittelt werden."[42]

Insgesamt wird also die Gruppensituation für einen natürlicheren und wirklichkeitstreueren Rahmen gehalten als die Situation eines Einzelgesprächs, um den Individuations- und Integrationsprozeß eines Menschen zu fördern.
In den Seelsorgekonzeptionen, in denen einseitig die Kategorie des 'einzelnen' im Mittelpunkt stand, sind zwar auch Individuation und Integration angestrebt worden, aber man hat diese Ziele nicht ohne weiteres miteinander verknüpfen können. Man hat durch Einzelgespräche versucht, den Menschen in seinem Selbstwertgefühl zu stärken, ihm zu größerer Unabhängigkeit zu verhelfen und somit seine Individuation zu fördern, um ihm dann, durch die Eingliederung in die Gemeinschaft der Gemeinde, die Möglichkeit zur Einübung in den Prozeß der Integration zu geben.
Dieses Verfahren mag seine Erfolge gebracht haben und dürfte auch weiterhin eine durchaus praktikable Lösung sein. Die Gruppenberatung bietet aber demgegenüber den Vorteil, daß dort der Prozeß der Individuation und Integration eines Individuums räumlich und zeitlich zusammenfallen. Innerhalb einer Gruppe hat der einzelne die Möglichkeit, sich intensiv mit der Frage auseinanderzusetzen: "Wie kann ich ich-selbst sein und einen Standpunkt vertreten, ohne daß ich in die Außenseiterrolle gedrängt werde?", oder "Wie kann ich voll das Gefühl haben, zur Gruppe dazuzugehören, ohne mich selbst und meine Eigenart als Individuum preiszugeben?"

Mit Recht sagt D. Stollberg "Individuum und Kollektiv, Ich und Wir, Distanz und Zugehörigkeit, Entfremdung und Geborgenheit - das ist das Thema der Gruppe, das ist das Thema des Menschen."[43]

Ist Individuation und Integration das Thema der Gruppe bzw. des Menschen, dann muß die Gemeinschaft in der Gruppe immer im Dienste dieser zwei

Ziele stehen. D.h. die Gemeinschaft in der Gruppe wird sowohl als Zweck in sich selbst aufgefaßt und angestrebt werden müssen, um dem Menschen das lebensnotwendige Gefühl von Geborgenheit, Zugehörigkeit und Halt zu vermitteln. Zugleich aber wird die Gemeinschaft in der Gruppe ein Mittel sein müssen, wodurch das Individuum größere Autonomie und Mündigkeit erreichen kann.

Der einzelne in der Gruppe wird nicht als Konsument beim Genuß des Gefühls von Geborgenheit stehen bleiben dürfen. Er wird die Geborgenheit der Gemeinschaft als vorübergehenden Rückhalt auffassen - auf den er freilich nach Bedarf zurückgreifen können muß -, um aus eigener Verantwortung heraus sein Leben gestalten zu können.
Würde die Gemeinschaft einer Gruppe nur auf das Ziel der Integration eines Menschen in das Kollektiv der Gruppe hin ausgerichtet sein, dann würde sie u.U. eine regressive Haltung beim einzelnen wecken oder verstärken[44] und dadurch zu einer gefährlichen Abhängigkeit von der Gruppe beitragen.

Das Ringen um Individuation und Integration innerhalb eines Gruppenprozesses ist meistens von einem starken Gefühl der Ambivalenz begleitet. Diese Ambivalenz tritt nach Stollberg in der Initialphase einer Gruppe am deutlichsten zutage. "Die Mitglieder schwanken zunächst zwischen ihrem Streben nach Selbständigkeit und Selbstbehauptung und ihrem gleichzeitigen Wunsch nach Zugehörigkeit und Geborgenheit."[45] Die Balance zu finden zwischen Selbstdurchsetzung und Selbstanpassung gilt deshalb als ein wichtiges Lernziel für jedes Gruppenmitglied.[46]
Ein Gruppenprozeß kann demnach als erfolgreich bezeichnet werden, wenn die einzelnen Teilnehmer eine Wandlung in Richtung Verselbständigung durchgemacht haben, die nicht von der Angst be-

gleitet ist, erneut in die Isolation zurückzufallen. Die Gemeinschaft einer Gruppe hat dann sinnvollerweise im Dienst der Individuation und Integration gestanden, wenn die einzelnen Teilnehmer durch sie befähigt wurden, eigene Entscheidungen zu treffen, Standpunkte zu vertreten, die nicht unbedingt von den anderen geteilt werden, sowie Konflikte auszutragen - und sich dennoch ihrer Zugehörigkeit und Annahme durch die Gruppe sicher sind. Mit D. Stollberg: wenn "das Bewußtsein der Individualität und das Bewußtsein der Sozialität ... im Gleichgewicht" sind.[47] Dementsprechend wird Identität als "Individualität im Kollektiv der Gruppe" definiert.[48]

An dieser Stelle scheint eine kritische Bemerkung zu Stollbergs Auffassung von Individualität angebracht zu sein. Er spricht mit Recht davon, daß Gemeinschaft in der Gruppe zu einer größeren Mündigkeit des Individuums und letzten Endes zur Entdeckung seiner Identität führen soll. Er zeigt auch Verständnis dafür, daß das Individuum ein Bedürfnis nach Zugehörigkeit und Geborgenheit hat. Aufs Ganze gesehen, scheint dieser letztgenannte Aspekt jedoch im Duktus seiner Gesamtposition etwas unterzugehen. Das Ziel 'Individuation' wird bei ihm gegenüber dem Ziel 'Integration' zeitweilig überbetont; das menschliche Bedürfnis nach Gemeinschaft und Geborgenheit wird dem Bedürfnis nach Selbständigkeit und Freiheit untergeordnet bzw. als regressive Abwehr und Angst vor Freiheit abgewertet.[49] Demgegenüber ist zu sagen, daß Gemeinschaft niemals einseitig als Mittel zum Zweck der Individuation - dies ist sie selbstverständlich auch - verstanden werden darf, sondern daß Gemeinschaft immer zugleich auch ein Zweck in sich selbst bleiben muß, die u.U. dem einzelnen in seinem Drang nach Selbstbehauptung Grenzen zu setzen vermag. Individuation darf

nicht zu Egoismus werden. Die Unterordnung der eigenen Ansprüche zugunsten der Interessen der Gemeinschaft und die Fähigkeit diese Einschränkung auszuhalten, ist ebenso ein Zeichen von Wachstum und Reife, wie die Fähigkeit, sich in der Gruppe durchzusetzen. Eine gesunde Individualität und Identität weiß immer um ihre Subjektivität und wird deshalb niemals zur Tyrannei werden.
Es ist also festzuhalten, daß die Gemeinschaft einer Gruppe dann am besten ihren seelsorgerlichen Dienst am Individuum ausüben kann, wenn sie in ausgewogenem Maße sowohl im Dienst seiner Individuation als auch im Dienst seiner Integration steht.[50]

2) Gemeinschaftserfahrung als Erfahrung von Solidarität mit dem ganzen Menschen (Gemeinschaft und Gesellschaft)

Man hat sich in letzter Zeit innerhalb der deutschen Seelsorgeliteratur verstärkt mit der Frage nach dem Verhältnis von Gruppe und Gesellschaft bzw. mit dem Wirklichkeitsbezug von gruppendynamischen Prozessen auseinandergesetzt.
Daß man heute stärker den Zusammenhang von gruppalen und gesellschaftlichen Prozessen hervorhebt, ist auf drei Faktoren zurückzuführen:

a) Es hat sich allgemein die Erkenntnis durchgesetzt, daß das Leiden des Individuums, wie es sich in der Gruppenberatung äußert, gleichzeitig auch immer ein Leiden an gesellschaftlichen Verhältnissen ist.[51]

b) In den ersten Jahren hat man sich in der Gruppenberatung mehr oder weniger am einzelnen orientiert.[52] Insofern könnte die nun zu be-

obachtende Betonung des gesellschaftlichen Aspektes der Gruppenberatung eine notwendige Korrektur zu jenem anfänglichen Konzept darstellen.

c) Man hat offensichtlich die Erfahrung gemacht, daß viele Teilnehmer an gruppendynamischen Veranstaltungen nicht über die Pflege der Innerlichkeit hinausgekommen sind und daß sich bei einigen so etwas wie eine Konsumhaltung, ja, 'Gruppensüchtigkeit' eingestellt hat. A. Hollweg[53] spricht in diesem Zusammenhang von "Groupies", die sich schließlich nur noch im künstlichen Setting eines gruppendynamischen Laboratoriums wohl fühlen können.

Man hält es deshalb für notwendig, daß in der Verhältnisbestimmung von Gruppengemeinschaft und Gesellschaft zwei Merkmale als gleichermaßen konstitutiv für das Selbstverständnis einer Gruppe gehalten werden:

a) Gruppe als Laboratorium. Man ist sich dessen bewußt, daß die Arbeit innerhalb einer Gruppe, wie etwa einer Seelsorgegruppe, den Charakter eines Laboratoriums bzw. eines Experimentes aufweist.
Dies ist insofern eine Chance, als der Mensch im Alltag kaum die Gelegenheit hat, etwas auszuprobieren in Richtung auf Bewußtmachung und Veränderung seiner Verhaltensweisen. K.W. Dahm[54] macht mit Recht darauf aufmerksam, daß im gruppendynamischen Laboratorium der Mensch für eine begrenzte Zeit aus seiner Alltagssituation herausgenommen ist. Diese Tatsache kann aber die Gefahr in sich bergen, daß der Teilnehmer einer Gruppe nicht wieder imstande ist, die Brücke zum Alltag zu schlagen und dadurch von der Wirklichkeit seiner Umwelt entfremdet wird.
Es wird deshalb für notwendig gehalten, daß schon

während des Gruppenprozesses dem Teilnehmer bewußt gemacht wird, daß die Zeit des Experimentierens begrenzt ist und daß das, was im Rahmen der Gruppe erprobt und erfahren wird, für die Bewältigung der Lebensaufgaben draußen gedacht ist und sich dort bewähren muß.[55]

Das Verhältnis von Gruppe und Gesellschaft läßt sich demnach als ein durchaus lebendiges bezeichnen, das von einer doppelten Dynamik gekennzeichnet ist: Einerseits durch das Herausnehmen des Individuums aus dem gesellschaftlichen Kontext zu einer Neubesinnung und Neuorientierung seiner Existenz, und andererseits durch das Zurückkehren dieses Individuums in seinen sozialen Kontext, wo es sich selbst und seine Umwelt neu gestalten kann. In diesem Sinne versteht V. Drehsen die Gruppe als "Zwischeninstanz zwischen Öffentlichkeit und Privatleben."[56]

b) Gruppe als Mikromodell von Gesellschaft.
Das eben erwähnte Herausnehmen des einzelnen aus seiner sozialen Situation ist nicht so zu verstehen, als ob er, beim Eintreten in eine Gruppe, das ganze 'Gepäck' seiner von der Umwelt geprägten Biographie hinter sich zu lassen hätte. Im Gegenteil, gerade die Tatsache, daß der Mensch all die Verhaltensweisen und Zwänge, aber auch die Erwartungen und Ängste, sowie die Bedürfnisse und Sehnsüchte, die sich bei ihm durch die Konfrontation mit den herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen und Strukturen eingestellt haben, in die Gruppe mitbringt, ist als eine große Chance der Gruppenberatung zu werten. Gerade dadurch, daß die Gruppe aus Vertretern der Gesellschaft zusammengesetzt ist, bekommt sie den Charakter eines Ausschnittes aus der Gesellschaft, ja, sie wird zu einer Gesellschaft im kleinen, zu einem "Mikromodell von Gesellschaft".[57]

Die Gruppe bietet sich ferner als eine gute Möglichkeit dafür an, daß sich der Mensch der gesellschaftlichen Wirklichkeit, in der er - nicht selten in einer gefährlichen und unkritischen Anpassung - lebt, bewußt wird. Diese Chance besteht für T. Brocher darin, daß "die Phänomene ... nicht irgendwo, bei anderen, auf die sie projiziert werden können" zu lokalisieren sind, sondern "sie zeigen sich hier und jetzt im Verhalten der Beteiligten, deren Motive im gesellschaftlichen Zusammenhang 'begreifbar' werden."[58]

Eine klare Verhältnisbestimmung zwischen Gruppe und Gesellschaft (- dies dürfte sich durch die zwei genannten Aspekte gezeigt haben -) wird wesentlich dazu beitragen können, daß eins der Ziele der Gruppenberatung, nämlich die Erfassung der Realitätszusammenhänge, in denen der Mensch lebt, erreicht werden kann. Es zeigt sich allerdings, daß die Sorge um den Wirklichkeitsbezug der Gruppenberatung nicht von allen Autoren innerhalb der deutschen Seelsorgeliteratur gleichermaßen ernst genommen wird.
A. Hollweg zählt zu denen, die es für eine christliche Verantwortung halten, dafür zu sorgen, daß die Beziehung zwischen Laboratorium und personal-sozialer Lebenswelt aufrechterhalten bleibt. Er sagt: "Der Christ muß sich also die Differenz zwischen der geschützten Welt eines gruppendynamischen Laboratoriums und der gefährdeten geschichtlichen Lebenswelt bewußt halten, in der es heute ohne intensive kognitive Präsenz keine Überlebenschance gibt."[59]
Er setzt sich ferner dafür ein, daß die Erfassung des "ganzen Menschen" das Erfassen der sozialen Wirklichkeit, in der er lebt, miteinschließt.
Ähnliche Ziele strebt auch M. Josuttis an, wenn

er im Zuge seiner These der "Praxis des Evangeliums" die politisch-soziale Dimension der Seelsorge durch die Gruppe hervorhebt.[60] Er möchte der Tatsache Rechnung tragen, daß das Leiden in der Gesellschaft häufig ein Leiden an der Gesellschaft ist, so daß Heilung für ihn immer auch in der Linderung und Beseitigung von sozialer Not bestehen muß.[61] Auch hier wird sichtbar, daß Gemeinschaft mit dem Menschen und mit seinem Leiden die Gemeinschaft mit den Umständen, in denen der Mensch lebt, auf keinen Fall ausschließen darf.

Es zeigt sich also, daß die Frage nach dem Verhältnis von Gruppe und Gesellschaft, dort wo die Zusammenhänge richtig erkannt werden, von großer Relevanz ist, nicht nur für die Aufrechterhaltung des Wirklichkeitsbezugs der Gruppenberatung, sondern auch für die Erfassung des Menschlichen in all seinen Lebensbezügen. Es geht also auch wesentlich um die Frage, unter welchen Umständen die Gemeinschaft mit dem "ganzen Menschen" ermöglicht werden kann.

Ganz andere Positionen als Hollweg und Josuttis beziehen in dieser Frage W. Schütz[62] und H. Frik.[63]

Schütz stellt zwar die Frage, ob eine Milieuseelsorge heute nicht vielleicht vordringlicher sei als alle Formen der individuellen Seelsorge, und ob es nicht legitim wäre, die politische Dimension der Seelsorge zu bedenken;[64] er vertritt aber dennoch die Meinung, daß die Gesellschaftsdiakonie "ein eigenständiges Arbeitsfeld und einen selbständigen Wissenschaftszweig in der theologischen Arbeit" darstellt, die "nicht als seelsorgerlicher Dienst verstanden und definiert werden kann."[65] Die Folge davon ist, daß er den Dienst der Kirche am einzelnen für den eigentlichen Modus und für das spezifische Gegenstandsgebiet der Seelsorge erklärt. Andererseits möchte Schütz es vermeiden, daß die Seelsorge den

Verhältnissen und Bedingungen, die das Leben des einzelnen hemmen und zerstören, nicht gleichgültig gegenüber stehen. Dadurch gerät er aber in ein Dilemma, aus dem er herauszukommen versucht, indem er die seelsorgerliche Arbeit am einzelnen von einem "flankierenden gesellschaftsdiakonischen Engagement" im gesamtkirchlichen Handeln begleitet sehen möchte.

Dazu ist zu sagen, daß das flankierende gesellschaftsdiakonische Engagement der Kirche keineswegs ein ausdrückliches politisches Engagement der Seelsorge ausschließt. Es muß also sowohl ein flankierendes gesellschaftliches Engagement der Kirche gegenüber der Seelsorge geben, als auch ein flankierendes gesellschaftliches Engagement der Seelsorge gegenüber dem Gesamthandeln der Kirche. In diesem Sinne muß das Handeln der Kirche eine Einheit bilden und darf nicht in eine private, individuelle Tätigkeit einerseits und eine gesellschaftsdiakonische andererseits auseinanderfallen.
In viel höherem Maße als bei Schütz, ist bei H. Frik die politisch-soziale Dimension der Seelsorge durchweg vernachlässigt worden. Das Verhältnis zwischen Gruppe und Gesellschaft bleibt dadurch weitgehend ungeklärt.
Ein Grund dafür könnte das dualistische Schema bzw. das Denken in zwei Wirklichkeitssphären sein, das sich durch sein ganzes Buch hindurchzieht. So wird die "irdische Wirklichkeit" der "Wirklichkeit der Offenbarung" gegenübergestellt;[66] das bruderschaftliche Leben in der wahren Kirche steht im Gegensatz zur Unbrüderlichkeit in der Gesellschaft;[67] "diakonische Lebenspraxis" als göttliches Werk wird von der "sozialen Lebenspraxis" als menschlichem Werk streng unterschieden;[68] schließlich wird auch die Gemeinschaft in eine irdisch-menschliche, unvollkommene und in eine göttlich-jensei-

tige, ewige Gemeinschaft aufgeteilt.[69]
Das Ziel der Gruppenarbeit wird darin gesehen, daß "dem einzelnen auf seinem Weg mit Gott" weitergeholfen wird bzw. daß das eine Mitglied das andere "in den Himmel bringe".[70] Die Gemeinschaft einer Gruppe dient also vornehmlich der Vertiefung des geistlichen Lebens und der Hinüberrettung des Menschen aus dieser in eine andere Wirklichkeit. Einen Beitrag zur Steigerung der Kommunikationsfähigkeit der einzelnen Gruppenteilnehmer wird sie kaum zu leisten haben, weil der Christ schon "durch seinen Herrn in einer ganz unvergleichlichen Weise dazu befähigt ist, mit anderen Menschen zu kommunizieren."[71] Der Beitrag, den die Gemeinschaft einer Gruppe zum Erkennen der sozialen Verantwortung eines Menschen in der Gesellschaft zu leisten vermag, ist von Frik nicht bedacht worden.

Wenn wir die Konzeption von H. Frik auf dem Hintergrund unserer Ausgangsfrage nach der Verhältnisbestimmung von Gruppengemeinschaft und Gesellschaft reflektieren, so hat sich an ihr beispielhaft gezeigt, wie wirklichkeitsfremd eine Gruppenarbeit werden kann, wenn ihre theoretische Grundlage auf einer falschen Alternative von Theologie und Empirie, von Gott und Welt, von Kirche und Gesellschaft aufbaut. Um so wichtiger wird es andererseits, daß sich ein anderer Denkansatz innerhalb der deutschen Seelsorgeliteratur durchzusetzen beginnt, der von einem einheitlichen Wirklichkeitsverständnis ausgeht und sich darum bemüht, das Verhältnis von Gruppenberatung und Gesellschaft, sowie die politische Dimension der Seelsorge, herauszuarbeiten.
Diese Tendenz, so hat sich gezeigt, trägt wesentlich dazu bei, daß der Mensch in seiner

ganzen - individuellen und spzialen - Dimension erfaßt werden kann. Wenn aber der Mensch in seiner Verflochtenheit mit der sozialen Wirklichkeit berücksichtigt wird, dann kann die Gemeinschaft in der Gruppe niemals zu einer Pflege von Innerlichkeit oder zur Weltentfremdung führen. Im Gegenteil, die Gruppengemeinschaft wird dann sowohl ein stärkeres soziales Bewußtsein wecken, wie auch die Entdeckung der sozialen Verantwortung des einzelnen begünstigen. Die Gemeinschaft einer Gruppe wird auf diese Weise im Dienste der Solidarität mit dem "ganzen Menschen" stehen.

3) Gruppenerfahrung als Erfahrung von Kirche (Gemeinschaft und Institution)

Seitdem Entfremdung, Vereinsamung und Haltlosigkeit des modernen Menschen in das Bewußtsein von Theologie und Seelsorge gerückt sind, stellt sich erneut die Frage nach dem Auftrag der Kirche in der heutigen Gesellschaft. Und im Zusammenhang dieser Neuorientierung wird zunehmend auf die Chance der Institution Kirche hingewiesen.
Empirische Untersuchungen und Umfragen haben die These von der zunehmenden Funktionslosigkeit der kirchlichen Praxis widerlegt. Nach K.W. Dahm wird noch immer von breiten Schichten der Bevölkerung kirchliche Aktivität in zwei Bereichen erwartet. Einerseits auf dem Bereich der "Darstellung und Vermittlung grundlegender Sinnsysteme" und andererseits auf dem Bereich der "Begleitung in Krisensituationen".[72]

Auch wenn das funktionale Kirchenverständnis Dahms an einigen Stellen kritisch zu hinterfragen ist,[73] so bleibt es doch ein bedeutender Beitrag in der Bemühung, das kirchliche Handeln

an den konkreten Bedürfnissen des Menschen unseres Zeitalters zu orientieren.
Fragt man aber danach, wie die Kirche effektiv auf die Bedürfnisse des heutigen Menschen einwirken kann, dann bietet sich das Modell der Gruppenarbeit als eine erfolgversprechende Möglichkeit an. Und wo innerhalb der Kirche Gruppenarbeit, speziell 'Seelsorge durch die Gruppe', betrieben wird, da stellt sich sofort die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Gruppengemeinschaft und der kirchlichen Gemeinschaft im weiteren Sinn.
Innerhalb der Seelsorgeliteratur wird dieses Verhältnis in zweifacher Weise hergestellt: einmal indem man die Gruppenarbeit in den Kontext der Kirche einordnet und zum anderen indem man die Erfahrung von Gemeinschaft in der Gruppe als Erfahrung von Kirche versteht. Dies soll im folgenden weiter ausgeführt werden.

a) Der kirchliche Kontext der Gruppengemeinschaft

Auf die Bedeutung des kirchlichen Kontextes seelsorgerlicher Praxis hat D. Stollberg mit besonderem Nachdruck hingewiesen. Für ihn stand die Gruppengemeinschaft nicht nur am Beginn der christlichen Kirche, sondern sie macht nach wie vor das Leben der Kirche schlechthin aus.[74] So sieht er in der Tatsache, daß wir Seelsorge in der Gruppe treiben, ein Zeichen dafür, daß wir in der Dimension der Kirche leben.[75] Daß Seelsorge im Kontext der Kirche geschieht, unterscheidet sie von der Psychotherapie. Der kirchliche Kontext macht somit für Stollberg das Proprium christlicher Seelsorge aus.[76]
Zum kirchlichen Kontext gehört für Stollberg auch die institutionelle Struktur hinzu, in der sich die Kirche empirisch vorfindet. So

kann er z.B. den parochialen Ansatz als eine Struktur würdigen, die "nicht so schnell überholt werden dürfte".[77] Er ist sich jedoch darüber im klaren, daß die 'Gruppe Kirche' sehr groß ist und daß in ihr die persönliche Kommunikation und die Gemeinschaft ihrer Mitglieder untereinander nur schwer zustande kommt. Er sieht deshalb die Notwendigkeit, daß "diese Großgruppe (in) ein System lebendiger Kleingruppen, die miteinander in ständigem Informationsaustausch stehen", verwandelt wird.[78]

Aber wie auch immer die Vorstellungen über die ideale Form der Verwirklichung von Gemeinschaft innerhalb der Kirche aussehen mögen, wichtig ist: Gruppenberatung kann auf den institutionellen Rahmen der Kirche nicht verzichten. Im Gegenteil, der Kontext der Kirche bietet eine Möglichkeit für die seelsorgerliche Beratung, die auf keinen Fall unterschätzt werden darf.[79] Denn Gemeinschaft in der Gruppe steht im Kontext der großen Gemeinschaft der Kirche Christi auf Erden.

Die Bedeutung des institutionellen Rahmens kirchlicher Beratungsarbeit ist auch von M. Kroeger erkannt und hervorgehoben worden. Er sagt: "Seelsorge scheint mir - um des Seelsorgers wie um des Pastoranden willen - ohne die kirchliche Institution nicht möglich zu sein - und auch nicht nötig".[80] Und zwar deshalb, weil die Seelsorge, falls sie nicht im größeren Rahmen institutioneller Repräsentanz eingebettet wäre, versanden würde.
Es geht Kroeger also darum, daß dem einzelnen Menschen die Erfahrung vermittelt wird, daß er in einem <u>größeren Sinnzusammenhang</u> steht, der über das, was der Seelsorger als Einzelperson darstellt, hinausgeht.[81]

Für die Gruppenberatung, um die es uns hier geht, heißt das, daß Seelsorge durch die Gruppe

- im Kontext des gesamtkirchlichen Handelns steht;
- im Rahmen einer Institution geschieht;
- sich in die Tradition kirchlichen Handelns einfügt.

Die Institution Kirche ist in gewissem Sinne ein Garant dafür, daß die Gemeinschaft in der Gruppe ein Ausdruck der Gemeinschaft innerhalb der einen, allgemeinen Kirche Christi auf Erden ist.

b) Gruppengemeinschaft als Erfahrung von Kirche

Seelsorge durch die Gruppe und die Erfahrung von Gemeinschaft in der Gruppe hat es aber mit der Kirche nicht nur insofern zu tun, als sie im Kontext der Kirche stattfindet, sondern auch dadurch, daß sie ein Stück Verwirklichung von Kirche bedeutet. Gruppengemeinschaft findet also nicht nur in der Kirche statt, sondern ist zugleich ein Ort, an dem sich Kirche bzw. Kirchengemeinschaft ereignet. Dies ist in der Seelsorgeliteratur an verschiedenen Stellen zum Ausdruck gebracht worden. So spricht z.B. D. Stollberg davon, daß sich Kirche als Kommunikationsprozeß durch das Medium zwischenmenschlicher Interaktion in der Gruppe ereignet,[82] und daß wir, indem wir Seelsorge durch die Gruppe treiben, communio sanctorum realisieren.[83]
In der Tat ist es so, daß viele Teilnehmer an Seelsorge- und Ausbildungsgruppen über den Weg der hier gemachten Gemeinschaftserfahrung einen neuen Zugang zur Kirchengemeinschaft gefunden, oder zumindest eine Ahnung davon bekommen haben, was Kirche und Gemeinde im Sinne des Evangeliums ist.

So läßt H.C. Piper einige Teilnehmer an einer CPE-Veranstaltung zu Wort kommen, die in der Gruppe ein "Stück Kirche" erfahren haben. Eine Teilnehmerin sagt in ihrem Schlußbericht: "... ich halte die Erfahrung der Gemeinschaft ... auch für wegweisend in unserem Suchen danach, was Kirche und Gemeinde, die 'Gemeinschaft der Heiligen' überhaupt ist und sein soll und wie sie sich realisieren ... Diese CPT-Gruppe vermittelte mir die Erfahrung, daß es eine Gemeinschaft gibt, deren Basis an den verschiedenen Meinungen und Standpunkten, der verschiedenen Herkunft und dem großen Unterschied ihrer Glieder nicht zerbricht, sondern die sie trägt und positiv umprägt als Reichtum und Gabe, die die einzelnen der Gemeinschaft zutragen."[84] Es liegt auf der Hand, daß solche Erfahrungen, die hier in theologischer Begrifflichkeit erfaßt sind, auch eine psychologische Komponente beinhalten. Gruppenpsychotherapeutisch dürfte es sich hierbei um die Erfahrung der Gruppe bzw. der Kirche als "große Mutter" handeln und ein Ausdruck der Sehnsucht nach affektiver Zuwendung, Halt und Geborgenheit sein.[85] Der Gruppenleiter muß um diese möglichen regressiven Wünsche der Gruppenmitglieder wissen und mit ihnen umgehen können, sonst droht die Gruppe übermächtig zu werden und die Beteiligten in ihrer Individualität zu ersticken. Battegay macht deshalb mit Recht darauf aufmerksam, daß die Gruppe sowohl eine gute, liebespendende Mutter, als auch eine böse, verschlingende Mutter sein kann.[86]
Weiß man jedoch um diese Gefahr - und es gibt gute Gründe zu der Annahme, daß die Verfechter der seelsorgerlichen Gruppenberatung sich dieser Gefahr bewußt sind[87] -, dann kann es nur begrüßenswert sein, daß sich über die Gruppengemeinschaft ein neues Verständnis von Kirche und Gemeinde anbahnt.

Gemeinschaft in der Gruppe scheint jedenfalls eine wichtige Form zu sein, in der Gemeinschaft in der Kirche heute zu realisieren ist. Und Seelsorge wird auf diesem Wege wohl am ehesten zu dem werden können, was Stollberg ihr als eine ihrer Funktionen zugedacht hat, zur Einübung in die Gemeinschaft.[88]

4) Gemeinschaft in der Suche nach der Wahrheit (Gemeinschaft und Theologie)

In der Einleitung zu diesem Kapitel sprachen wir davon, daß es bis zum jetzigen Zeitpunkt noch niemandem gelungen ist, eine Theologie der Gruppenseelsorge vorzulegen. Es wird wohl auch noch mehrere Jahre dauern, bis das, was auf dem Gebiet der Gruppenberatung geschehen ist, theologisch reflektiert und dargestellt werden kann.
Auch wir haben es im Laufe unserer Untersuchung zu spüren bekommen, wie schwierig es ist - selbst auf einem begrenzten Gebiet wie dem unsrigen - eine zusammenfassende theologische Konzeption zu umreißen. Im folgenden werden wir uns deshalb darauf beschränken, die Problematik einer theologischen Reflexion aufzuzeigen, um von hier aus perspektivisch die Richtung anzugeben, die bei einer theologischen Gesamtdarstellung, von wem auch immer sie unternommen wird, zu berücksichtigen wäre.
Die Schwierigkeit bei der Formulierung einer Theologie der Gruppenseelsorge hängt damit zusammen, daß der Begriff der Wahrheit in letzter Zeit zunehmend ins Wanken gekommen ist. Das, was Jahrhunderte hindurch als Wahrheit und als Grundlage der Theologie galt, hat sich als etwas Subjektives und als Ergebnis geschichtlich-soziologischer Entwicklung und deshalb als etwas Rela-

tives erwiesen. Die Wahrheit, so wird heute vielfach argumentiert, ist etwas Geschichtliches, an Raum und Zeit Gebundenes; sie ist situativ.[89]

Gerade die Anwendung gruppendynamischer Methoden in der Arbeit der Kirche hat dazu beigetragen, daß der Mensch die Erfahrung gemacht hat, daß das, was er für sich als Wahrheit erkannt hat, nicht unbedingt mit dem übereinstimmt, was der andere für 'die Wahrheit' hält. So hat der Mensch gelernt, nicht mehr von 'der' Wahrheit zu sprechen, sondern von 'seiner' persönlichen Wahrheit.

Selbst in der großen "Gruppe-Kirche" übersieht man nicht mehr die Tatsache, daß das, was in ihren Reihen als Wahrheit proklamiert wird, sowohl nach innen wie nach außen, umstritten bleibt:

- nach innen, weil die Kirche sich dessen bewußt ist, daß das, was sie heute als Wahrheit ausgibt in anderen Zeiten und an anderen Orten nicht ohne weiteres als Wahrheit anerkannt wurde;
- nach außen, weil sie darum weiß, daß andere religiöse Gemeinschaften ihre Wahrheitsaussagen keineswegs immer teilen.

So zeigt es sich, daß das, was Wahrheit ist von Person zu Person, von Gruppe zu Gruppe, von Glaubensgemeinschaft zu Glaubensgemeinschaft etwas anderes ist.

In der Seelsorgeliteratur hat D. Stollberg dies folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: "Die Wahrheit in ihrer konkreten Gestalt der Gemeinschaft ist in Raum und Zeit immer in Bewegung. Damit ist sie zugleich immer relativ und relational."[90]

Dies bedeutet keineswegs, daß für die Vertreter der neueren Seelsorgebewegung die theologische Fragestellung irrelevant oder zweitran-

gig wäre, wie dies irrtümlicherweise angenommen worden ist.[91] Zu beobachten ist, daß die theologische Fragestellung sich an den persönlichen Erfahrungen des einzelnen orientiert. Es handelt sich, um mit Piper zu reden, nicht um theologische Fachdiskussionen, sondern um den persönlichen Aspekt der Theologie.[92] Es geht in der Gruppengemeinschaft um eine Theologie, die das Proprium der Seelsorge nicht so versteht, als ob es "über meiner mitmenschlichen Kommunikation stünde, etwas, was sich isolieren, abgrenzen und destillieren ließe, etwas, was man retten und verteidigen müßte, damit man sich selber dahinter verschanzen kann. Vielmehr ist das Proprium (sic. das Theologische) jetzt integriert, es ist jetzt zu 'meinem' Proprium geworden."[93] Theologie wird also in der Gruppe existentiell, d.h. im Prozeß zwischenmenschlicher Kommunikation betrieben.

M. Kroeger zieht die TZI-Methode heran, um diese Form des Theologisierens zu unterstützen. Für ihn zeigt schon die Sitzordnung im Kreise die Tatsache an, daß niemand, auch nicht der in einer Leitungsfunktion stehende Theologe, im Besitz der Wahrheit und der theologischen Antworten ist. Das 'Modell Gruppe' bedeutet "das Ende der Wahrheit, die als Ergebnis an sich vorzutragen wäre; sie ist das praktische Ende der klassischen Ontologie, der schon immer bestehenden, nur allenfalls verborgenen, eigentlichen Wahrheit."[94]

Ist aber die Wahrheit nicht mehr eine objektive Größe und die Theologie nicht mehr die Hüterin der Wahrheit, dann kann die Gemeinschaft einer Gruppe, die sich dieses Defizits bewußt ist, auf den Weg begeben, ihre Wahrheit zu suchen. Wo die "Vorweg-Ontologie" endet, so Kroeger, da kann "die Wahrheit als Prozeß gemeinsamer Erkenntnis" beginnen.[95]

Wahrheit wird zu einer Reise, die wir gemeinsam machen.[96] Die Gemeinschaft der Gruppenteilnehmer wird zu einer Gemeinschaft der Reisegefährten, die sich in der Suche nach der persönlichen und gruppalen Wahrheit verbünden und in diesem Gemeinschaftserlebnis jeweils punktuell die Wahrheit erblicken und erfahren dürfen. Es ist die Solidarität der Schwachen, die als Nicht-Habende Habende sind und damit Jesus Christus und seinem Kreuz nachfolgen. Die Gruppe wird zu einem theologischen Faktum, indem sie als "Gemeinschaft der Schwachen"[97] sich dem Ärgernis des Kreuzes aussetzt und sich in dem Nicht-Wissen um die Wahrheit von der Solidarität untereinander und ihres Herrn getragen weiß.

Gruppe wird zum Ort, wo 'ich meine Wahrheit und somit meine Identität als Gemeinschaftswesen finde'. Rechtfertigung wird zur Rechtfertigung des Suchenden, Theologie zu einem gemeinsamen Unterwegssein unter dem Kreuz, Gemeinschaft zu einer Gemeinschaft der Nicht-Habenden, Seelsorge zur Einübung in die Gemeinschaft der Schwachen.

E) ZUSAMMENFASSUNG UND ERGEBNIS

1) Als erstes wurde der Frage nachgegangen, wieso die Gruppenarbeit sowohl außerhalb wie innerhalb der Kirche in letzter Zeit solch einen Aufschwung erlebt hat. Es zeigte sich, daß ein wichtiger Grund dafür in dem sich zunehmend verbreitenden Gefühl der Entfremdung, der Heimatlosigkeit und der Entpersonalisierung der Beziehungen zu suchen ist. Es gibt gute Gründe zu der Annahme, daß der steigende Drang nach Gruppenzugehörigkeit den Ausdruck einer umfassenderen Suchhaltung, genauer, eines allgemeinen Bedürfnisses nach Gemeinschaft und Geborgenheit darstellt. Und ferner, daß diese kollektive Suchhaltung etwas mit den gesellschaftlichen Bedingungen zu tun hat, denen der heutige Mensch ausgesetzt ist.

2) Es zeigte sich auch, daß sich aus dieser Situation ganz konkrete Erwartungen, aber auch ganz konkrete Möglichkeiten für Kirche und Seelsorge ergeben. Es gibt von seiten der Kirche ein zunehmendes Bewußtsein für das Problem menschlicher Beziehungslosigkeit und auch die Bereitschaft, sich dieser Herausforderung zu stellen. Allerdings läßt diese Sensibilität für die menschlichen Bedürfnisse noch eine theologisch reflektierte Strategie seelsorgerlicher Praxis vermissen. Die Seelsorge durch die Gruppe bietet mit Sicherheit gute Voraussetzungen, um diese Lücke teilweise zu füllen. Auf die Vorteile, die sie gegenüber der Einzelberatung aufweist, ist hingewiesen worden. Das Problem besteht aber darin, daß der Einsatz von seelsorgerlicher Gruppenberatung immer noch weitgehend mit pragmatischer und nicht mit theologischer Argumentation begründet wird. Daran zeigt sich, daß es bislang noch keine Theologie der Gruppenberatung gibt, die imstande wäre, den Einsatz beim Menschen

und seinen jeweiligen Fragen und Bedürfnissen theologisch zu rechtfertigen.

3) Die Seelsorge durch die Gruppe hat noch immer nicht die Basis der Kirche, die Gemeinde erreicht. Die Erfahrung mit Gruppenberatung innerhalb der Kirche bleibt nach wie vor weitgehend ein Privileg von kirchlichen Mitarbeitern in Fortbildung. Ihr Aktionsradius hat sich noch nicht allzuweit über den Bereich von Seelsorgezentren und Sonderpfarrämtern hinaus erweitern können. Seelsorge durch die Gruppe und die hier stattfindende Erfahrung von Gruppengemeinschaft trägt zwar den Keim in sich, in der Zukunft zu einer zeitgemäßen Form der Erfahrung von Kirche und Kirchengemeinschaft (communio sanctorum) zu werden. Gegenwärtig aber ist die Brücke zwischen Gruppengemeinschaft und Gemeindegemeinschaft noch nicht geschlagen. Gemeinschaft in der Gemeinde und Gruppengemeinschaft sind noch immer zwei eigenständige Formen von Gemeinschaftserfahrungen. Erst wenn die Seelsorge durch die Gruppe den Gemeindegliedern zugänglich gemacht und von der breiten Gemeindebasis getragen wird, kann eine Integration von Gruppe und Gemeinde, von Seelsorge in der Gruppe und Seelsorge in der Gemeinde und demzufolge eine Integration von Gemeinschaft in der Gruppe und Gemeinschaft in der Gemeinde stattfinden.

4) Nicht desto weniger ließen sich anhand der deutschen Seelsorgeliteratur vier Dimensionen der Erfahrung von Gemeinschaft in der Gruppe unterscheiden:
die psychologische Dimension, in der es um das Verhältnis von Individuum und Gruppe, bzw. Gemeinschaft geht;

die soziologische Dimension, in der die Beziehung von Gruppe bzw. Gemeinschaft und Gesellschaft im Mittelpunkt steht;
die institutionelle Dimension, in der das Verhältnis von Gruppengemeinschaft und Kirchengemeinschaft beleuchtet wird;
die theologische Dimension, in der es um die Frage nach der Beziehung von Gemeinschaft und Glaube bzw. Wahrheit geht.
Diese Dimensionen der Erfahrung von Gemeinschaft bilden gleichzeitig den Rahmen, innerhalb dessen sich die Seelsorge durch die Gruppe praktisch entfaltet und theoretisch zu artikulieren versucht. Man könnte auch von vier Arbeitsfronten reden, durch welche die Gruppengemeinschaft ihren seelsorgerlichen Dienst am Menschen vollbringt. Dieser Dienst der Gruppengemeinschaft am Menschen geschieht dadurch, daß sie ihn (1) sowohl auf dem Wege seiner Individuation als auch in der Steigerung seiner Integrationsfähigkeit unterstützt; daß sie ihm (2) die Augen dafür öffnet, daß seine persönliche Problematik auch eine soziale Komponente hat, und daß Arbeit am eigenen Ich mit der Arbeit an gesellschaftlichen Verhältnissen einhergehen muß; daß er (3) die Erfahrung macht, daß die Gemeinschaft in einer Seelsorgegruppe in einem größeren institutionellen Rahmen steht, der sowohl ihn persönlich als auch die Gruppe trägt; daß er (4) zu der Einsicht kommt, daß die Wahrheitsfrage nicht endgültig und für alle Zeiten gelöst ist und in dogmatischen Lehrsätzen festgehalten werden kann, sondern daß er eine Lösung für die Glaubens- und Wahrheitsfrage für sich persönlich und immer wieder neu im Rahmen der Gemeinschaft, in der er lebt, finden muß.

Anhang

HELMUT TACKE

Die Weiterentwicklung der kerygmatischen Seelsorge und der Widerspruch ihr gegenüber hat in der Nachkriegszeit zu einem neuen Ansatz der Seelsorge geführt, der stärker als zuvor die Person des Seelsorgers, den Ratsuchenden und die zwischenmenschliche Beziehung in den Mittelpunkt rückt.[1]
Auch wenn sich diese Entwicklung weitgehend durchgesetzt hat, so bleibt sie dennoch nicht unumstritten. Zuletzt hat sich H. Tacke[2] sehr kritisch gegenüber dieser neuen Seelsorgebewegung geäußert. Seine Leidenschaft und sein polemischer Stil haben ihm heftige Kritik eingebracht, die sich bis hin zum Vorwurf "haarsträubender Unsachlichkeit"[3] und Unterstellungen[4] gesteigert hat. Tackes Einwände gegen die neuere Seelsorgebewegung sind aber repräsentativ für eine nicht geringe Zahl von Kritikern. Daher lohnt es sich, sich exemplarisch mit seinem Seelsorgeverständnis auseinanderzusetzen.

Mein eigener seelsorgerlicher Ansatz soll bei dieser Auseinandersetzung mit H. Tacke etwas stärker als bisher miteinfließen.

1) Seelsorge und Kommunikation

Es herrscht in der neueren Seelsorgeliteratur eine weitgehende Einigkeit darin, daß Seelsorge ein kommunikativer Prozeß verbaler und nonverbaler Elemente ist. Aber gerade an dieser Stelle meldet Tacke massive Bedenken an. Seine Kritik gilt all denen, die die non-verbale Dimension, also das mit dem Wortzeugnis gekoppel-

te Tatzeugnis christlicher Seelsorge herausheben möchten.

Wir greifen als Beispiel seine Auseinandersetzung mit M. Josuttis heraus. Ihm wirft er vor, er wolle durch sein Verständnis von "Praxis des Evangeliums" das Wort in Tat transformieren: "Während das Wort die Tat regieren will, scheint hier die Tat dem Worte aufzuhelfen, wobei es sein könnte, daß eine von der 'Praxis des Evangeliums' geprägte Seelsorge ganz auf das Wort verzichtet."[5]

Demgegenüber meint Tacke, daß das Wort gesagt und gehört, aber nicht 'gehandelt' werden kann. Ja, er stellt sich die Frage, ob das Evangelium überhaupt die Qualität von "Praxis" haben kann.[6]

Ein Evangelium aber, das nicht "Praxis" bzw. 'gehandelt' werden kann, kann auch nicht in nonverbaler Kommunikation konkretisiert oder im zwischenmenschlichen Prozeß erfahrbar werden. "Nur ein Evangelium in verbaler Gestalt wird die universale Reichweite gewinnen, die seiner Intention entspricht."[7] Eine Seelsorge dagegen, die über das verbale Bezeugen des Evangeliums hinausgeht, wird von Tacke verdächtigt, statt "Seelsorge Gottes" ein Menschenwerk zu sein. Für ihn bleibt die göttliche Kommunikation an die Vermittlung durch das Wort gebunden.[8]

Tacke ist sich zwar dessen bewußt, daß das verbal vermittelte Evangelium "einen Mangel an Erlebniskraft und Praktikabilität" aufweist. Aber er nimmt dies in Kauf, weil er meint, es ginge dabei um die Alternative, den Menschen an den Menschen oder an Gott zu binden.[9] "Seelsorge, am Wort Gottes orientiert, kann in ihrer eigenen Praxis nur durch das Wort geschehen, weil sie die Seelsorge Gottes, die das Verheißungswort umschließt, nicht anders als wiederum verbal weitergeben kann."[10]

So zeigt sich, daß für Tacke die Beschränkung der Seelsorge auf ihre verbale Komponente die Garantie dafür geben soll, daß das Heil nicht in der zwischenmenschlichen Beziehung vergegenwärtigt und dadurch menschlich 'machbar' werde. Die Betonung des verbalen Charakters ist für ihn eine Form, Gott als den allein Handelnden in der Seelsorge herauszuheben, oder, wie er es nennt, um "Seelsorge Gottes" zu betreiben. Dies zeigt sich besonders deutlich dort, wo er von der Rechtfertigung spricht.

2) Seelsorge und Rechtfertigung

Tacke ist sich mit P. Tillich darin einig, daß die Rechtfertigungslehre "abstrakt und blutleer" geworden ist und daß es notwendig ist, diesem "unverständlich gewordenen theologischen Dogma" neue und unmittelbare Relevanz zu verleihen.[11] Er ist der Meinung, daß Rechtfertigung als "Annahme des Menschen durch Gott" interpretiert werden kann und daß das "Einander-Annehmen, wie es in menschlicher Gemeinschaft geschieht" eine wichtige Analogie zu der göttlichen Annahme des Menschen darstellt.[12]
Er beschuldigt aber die neue Seelsorgebewegung dieses Analogiedenken gesprengt, ja, in eine Imitation und Identifikation verwandelt zu haben. "Die Erfahrung zwischenmenschlicher Annahme hat immer weniger die Funktion, eine Analogie zur Rechtfertigung des Menschen durch Gott darzustellen. Heute hat die zwischenmenschliche Analogie das Gewicht der Sache selbst. Sie verweist nicht länger auf Gottes Annahme des Menschen, sondern sie mutet sich zu, selber die Verwirklichung dieser Annahme Gottes zu sein."[13]
Besonders anstößig ist ihm in diesem Zusammen-

hang der Grundsatz, daß die Erfahrung der Annahme Gottes an der Erfahrung der Annahme durch einen Mitmenschen gebunden ist und daß sich Rechtfertigung Gottes dort ereignet, wo Menschen einander annahmen.[14] Tacke sieht darin die Gefahr, daß die christologische Dimension der Rechtfertigung entfällt, und er meint, von einem "Ausfall der Christologie" reden zu müssen.[15] "Rechtfertigung bzw. Annahme durch Gott vollzieht sich nicht in einem direkten Verhältnis zwischen Gott und Mensch, sondern Gott kommuniziert über Christus mit dem Menschen." "Gottes Annahme geschieht in Christus und um Christi willen."[16]
Diese zuletzt erwähnte christologische Dimension der Rechtfertigung bleibt nur dort erhalten, wo die Rechtfertigung verbal bezeugt wird. Jede Absicht, zu direkter Vergegenwärtigung der Liebe Gottes in der seelsorgerlichen Beziehung zu kommen, führt zu einer natürlichen Theologie.[17] Kirchliche Seelsorge muß deshalb immer "indirekt" ausgerichtet sein, weil sie keine "unmittelbare" Hilfe, Trost, Liebe usw. anzubieten hat. Sie ist Glaubensvermittlung.[18]

3) Seelsorge als Glaubenshilfe

Welche Funktion nimmt der Glaube in Tackes Sicht beim Zustandekommen einer zwischenmenschlich-gemeinschaftlichen Beziehung in der Seelsorge ein?

Es scheint ihm daran zu liegen, in der Glaubensrelation der Seelsorge die kritische Kraft zu sehen, die imstande ist, die Versuchung abzuwehren, "aus dem Menschlichen das Göttliche und aus der mitmenschlichen Beziehung eine Religion zu machen."[19]
Ferner läßt sich bei ihm ein enger Zusammenhang

zwischen dem verbalen Charakter und dem Glaubenscharakter der Seelsorge feststellen. "Der Glaube lebt aus dem Wort. Die Kraft des Glaubens ist die Kraft der Christusrelation, die sich dem Wort verdankt."[20] Der Wortcharakter der Seelsorge hält die Seelsorgepartner davon ab, über den Glauben hinaus sich in die Sphäre des 'Schauens' bzw. 'Erlebens' begeben zu wollen, die allein im kommenden Reich ihren legitimen Ort hat.[21] "Der Glaube muß auch im hermeneutischen Prozeß Glaube bleiben. Seine Transsubstantiation in Erfahrung, Erfolg, Durchbrechung und Beweis wäre die Veränderung der Glaubens in der Kategorie des Schauens."[22]
So gehören für Tacke der Wortcharakter der Seelsorge und ihr Wesen als Glaubenshilfe engstens zusammen. Beiden Kategorien ist gemeinsam, daß sie auf eine Konkretisierung oder Verwirklichung ihrer Inhalte verzichten.
Die Funktion der Seelsorge als Glaubenshilfe kann deshalb für ihn nur darin bestehen, den Menschen in die "Differenz von Glauben und Schauen" einzuweisen.[23] Der Glaube wird somit zu einer Haltung, die den Menschen dazu befähigen soll, diese Differenz zwischen gegenwärtiger Gefangenschaft und der ihm verheißenen Zukunft zu ertragen.[24] Tacke scheut deshalb auch nicht davor zurück, in diesem Zusammenhang von der Glaubenshilfe als "Vertröstung" zu sprechen: "Seelsorgerliches Trösten kann zuletzt nichts anderes als ein 'Vertrösten' sein, weil sie den Glauben auf die Verheißung richtet, deren Erfüllung noch aussteht."[25] Die Vertröstung auf die Zukunft Christi wird im Sinne einer "Glaubensflucht zu Christus" gedeutet.[26]
Dazu ist kritisch anzumerken, daß die Dimension des "Schon-Jetzt" christlichen Glaubens

in der "Noch-Nicht" Dimension untergeht. Außerdem wird die politische und psychische Relevanz des christlichen Glaubens im Diesseits fast völlig ignoriert.[27] Der Glaube ist an das Wort gebunden und das Wort ist ein "vorausdeutendes Wort" im Blick auf den Zustand kommender Erlösung; im Diesseits teilt sich das im Wort verheißene neue Leben dem Menschen nicht anders als in verbaler Kommunikation mit.[28] Alles, was in Richtung der Verwirklichung des im Wort Verheißenen und im Glauben Geglaubten geht, gehört für Tacke schon zur Kategorie des Schauens, der Vorwegnahme und somit zur menschlichen Selbstgerechtigkeit. "Nicht der inkarnierte, sondern der ins Wort gefaßte Glaube hat seelsorgerliche Relevanz, denn er verweist den Menschen nicht auf sich selbst, sondern weist ihn über sich hinaus."[29]

Ergebnis: Tacke macht mit Recht auf zwei Gefahren aufmerksam, die bei einigen Vertretern der neuen Seelsorgebewegung vorhanden sind:[30]

1. Er meint, die beratende Seelsorge neige dazu, die Seelsorge zu einer Aufgabe für theologisch wie psychologisch geschulte Fachleute werden zu lassen und sie dadurch aus der Zuständigkeit der ganzen Gemeinde herauszulösen. So plädiert er dafür, daß die Seelsorge stärker in die pfarramtliche Gemeindepraxis einbezogen und gleichzeitig von einer seelsorgerlichen Gemeinde mitgetragen werde. "Die pfarramtliche Seelsorge ist darauf angewiesen, von einer seelsorgerlichen Gemeinde getragen zu werden"; "Seelsorge in der Gemeinde muß zu einer Seelsorge durch die Gemeinde werden."[31]

2. Ihm ist auch darin Recht zu geben, daß eine Seelsorge, die darum bemüht ist, das Wortzeugnis durch das Tatzeugnis zu ergänzen, der Gefahr ausgesetzt ist, das menschlich Mögliche

zu überbetonen und somit den Seelsorger zu überfordern. Demgegenüber macht er auf die "christologische Differenz" zwischen Jesu und unserer Mitmenschlichkeit aufmerksam. "Die Glaubensrelation entlastet den Seelsorger von jedem Zwang zur 'Vergegenwärtigung' Jesu Christi in seinen eigenen Worten und Taten."[32]

So ernst diese letzte Aussage Tackes zu nehmen ist, so problematisch bleibt dennoch die theologische Richtung seiner Argumentation. Denn:

1. Wie bereits gesagt, vertritt er die Auffassung, daß das Evangelium im Medium des Wortes übermittelt wird. Dies wird ihm niemand strittig machen können. Die Kritik an Tacke hat erst dadurch ihre Berechtigung, daß er eine Ausschließlichkeit der verbalen Vermittlung des Evangeliums in Erwägung zieht und sie dem 'kommunizierten' Evangelium gegenüberstellt.[33] Daß er sich dabei auf Gott beruft, der angeblich ebenfalls eine "verbal sich vermittelnde Seelsorgepraxis" hat,[34] stellt ein grobes Ignorieren der Tatsache dar, daß Gott Mensch geworden ist. Das aber heißt, daß er gerade darauf verzichtet hat, dem Menschen durch ein objektiv-unvermitteltes Wort zu begegnen und es vorzog, durch eine Tat, nämlich die Tat seiner Inkarnation, seiner Kondeszendenz an ihm zu handeln.
Jesu Begegnungen mit den Menschen seiner Zeit sind ferner ein Beweis der Zusammengehörigkeit von Wort und Tat. Fragt man danach, wieso gerade Tacke, dem so sehr an der "Seelsorge Gottes" bzw. der "Seelsorge Jesu" gelegen ist, diese Tatsache übersieht, dann läßt sich dies nicht anders als dadurch erklären, daß er Gott und sein Wort als die allein Handelnden in der Seelsorge herausheben möchte.
Diese Absicht scheint auch hinter dem Anliegen Tackes zu stehen, daß die Seelsorge unter der

ausdrücklichen Verwendung des "Namens" Gottes geschieht. Die Inanspruchnahme des Namens Gottes soll den Seelsorger davor bewahren, durch seine Tat das zu vergegenwärtigen, was er verbal bezeugt.[35] Es bleibt jedoch fraglich, ob Gott seinen Namen einer Seelsorge verleiht, die sich seines Wortes bedient ohne die kongruente Tat seines Zeugen.

2. Problematisch ist auch die von Tacke in Anlehnung an H.J. Iwand vertretene Auffassung von Rechtfertigung.[36] Aus Iwands Warnung vor einem Mißbrauch des 'pro me' zieht Tacke die Folgerung, daß die rechtfertigende Liebe Gottes nur vermittelt über die Person Jesu Christi dem Menschen gilt. Demnach wird der Mensch nicht direkt und unmittelbar in seinem gegenwärtigen Sosein gerechtfertigt, sondern die Rechtfertigung gilt dem "Ich der Erwählung Gottes, welches in der Geschichte Jesu Christi verborgen und festgelegt darauf harrt, von mir ergriffen und zum Zentrum meines Selbst im Glauben gemacht zu werden."[37]
Es klingt so, als ob nur Christus selbst bzw. ein zukünftiges, im Augenblick noch verborgenes Ich des Menschen der rechtfertigenden Liebe Gottes würdig wäre. Demgegenüber muß im Sinne der 'Rechtfertigung des Gottlosen' geltend gemacht werden, daß Gottes Liebe den jetzigen, biographisch-geschichtlichen und entfremdeten Menschen zum Gegenstand hat. Würde Gott nur einen eschatologischen Menschen lieben, so bliebe der gegenwärtige und gefallene Mensch weiterhin ungerechtfertigt und folglich auch weiterhin Gegenstand seiner Selbstverleugnung. Gottes Rechtfertigung gilt nicht an erster Stelle Jesus und sozusagen auf einem Umweg dem Menschen, sondern sie gilt vor allem dem Menschen in seiner Unvollkommenheit und Gottlosigkeit.

Die christologische Dimension der Rechtfertigung, die Tacke darin zum Ausdruck bringt, daß er sagt: "Der Vermittelnde ist Jesus Christus. In ihm werden wir gerechtfertigt, in ihm sind wir angenommen",[38] droht mißverständlicherweise an Gottes rechtfertigender Tat an den Menschen vorbeizulenken. Gottes Liebe wird zur Selbstliebe, zu einem innertrinitarischen Ereignis.
Tacke ist offenbar von folgendem logischen Gedankengang geleitet: Wenn die Rechtfertigung sich nicht in einem 'direkten' Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, sondern über Christus ereignet, dann wird auch das zwischenmenschlich-annehmende Handeln des Seelsorgers nicht im Sinne einer Analogie zur Annahme Gottes aufgefaßt werden dürfen. Gottes Rechtfertigung wird dann nicht mehr in der zwischenmenschlichen Beziehung der Seelsorgepartner vergegenwärtigt und erlebbar gemacht werden, sondern nur noch verbal bezeugt und geglaubt werden dürfen.[39] Der 'Glaube' an die rechtfertigende Annahme Gottes ersetzt somit die 'Erfahrung' dieser Annahme.
Auch wenn Tacke darin Recht behält, daß das annehmende Verhalten des Seelsorgers "immer nur ein Zeichen sein (kann), Zeichen für das rechtfertigende Handeln Gottes, das darzustellen oder zu realisieren keine Seelsorge sich vermessen sollte",[40] ist es ein Kurzschluß, auf die Aktualisierung und Vergegenwärtigung der Liebe Gottes in der Seelsorge völlig zu verzichten.
Glaube und Erfahrung dürfen nicht als gegenseitig sich ausschließende Dimensionen gegenübergestellt werden, wie Tacke es tut. Der Glaube muß stets in der lebendigen Spannung zwischen dem 'Schon-Jetzt' und dem 'Noch-Nicht' angesiedelt werden. Er muß sowohl für die Erfahrung des Geglaubten - auch wenn es nur ein Bruchstück davon ist - offen sein, als auch dazu befähigen,

die Differenz zwischen der wahren, mir geltenden aber nicht erlebbaren Annahme und dem Maß der schon jetzt erlebten Annahme auszuhalten.

Tacke bleibt jedoch im "Noch-Nicht" des Glaubens stecken, ohne das "Schon-Jetzt" glaubhaft als Angeld zu verwirklichen. Der Einheit von Wort und Tat wird die Einheit von Wort und Glaube gegenübergestellt.

4) Seelsorge und Gemeinschaft

Die theologischen Voraussetzungen Tackes wirken sich auf charakteristische Weise auf die Sicht der zwischenmenschlichen Beziehung zwischen den Seelsorgepartnern aus. War es ihm ein wichtiges Anliegen, die Annahme durch Gott (Seelsorge Gottes) klar von der Annahme des Menschen (Seelsorge des Menschen) zu unterscheiden, so wird sich dieses Schema in der Frage nach der Gemeinschaft in der Seelsorge in Form einer Unterscheidung zwischen Gemeinschaft mit Gott und der Gemeinschaft mit dem Menschen fortsetzen.
Diesen Sachverhalt bringt Tacke dadurch zum Ausdruck, daß er von einer "doppelten Relation" oder "doppelten Partnerschaft" in der seelsorgerlichen Beziehung spricht.[41] Die doppelte Relation setzt sich aus der zwischenmenschlichen Relation einerseits und der Gottesrelation andererseits zusammen, wobei er diese Ebenen nicht in eins gesetzt sehen will. Für Tacke ist die zwischenmenschliche Relation eine natürlich-immanente Beziehung, die zwischen den Seelsorgepartnern aufgebaut werden kann. Diese von ihm mit Vorliebe betonte "mitmenschliche Kommunikation" ist zwar die "Voraussetzung der Glaubensrelation",[42] darf aber nicht, wie es s.E. in der beratenden Seelsorge geschieht, unter der Erwar-

tung stehen, "aus sich selbst heraus eine heilschaffende und heilsfördernde Dynamik" zu entwickeln.[43] Die Gottes-Relation dagegen beruht auf der persönlichen Glaubensrelation der jeweiligen Partner. Diese persönliche Glaubensrelation der Seelsorgepartner ist die Voraussetzung ihrer Partnerschaft. Die Gemeinschaft mit Gott ist daher das Fundament der Gemeinschaft zwischen den Seelsorgepartnern und zugleich das Proprium christlicher Seelsorge. Christlich-seelsorgerliche Gemeinschaft kann also nur Glaubensgemeinschaft sein.

Es geht Tacke dabei offensichtlich um zweierlei: zum einen, ein Spezifikum christlicher bzw. seelsorgerlicher Gemeinschaft gegenüber anderen Formen menschlicher bzw. therapeutischer Gemeinschaft herauszustellen, und zum anderen, die zwischenmenschliche Beziehung vor einer Überstrapazierung und vor überspannten Erwartungen zu bewahren.

So verständlich sein Anliegen auch ist - es bleibt dennoch die Frage bestehen, ob die zwischenmenschliche Relation so deutlich von der Glaubensrelation zu trennen ist, und ob die Glaubensstruktur eines Menschen überhaupt in dieser Form von seiner psychologischen und biographischen Entwicklung zu lösen ist.

Bei Tacke hat man bisweilen den Eindruck, daß er die Gottesrelation bzw. die Gemeinschaft mit Gott der zwischenmenschlichen Relation bzw. der Gemeinschaft zwischen den Seelsorgepartnern gegenüberstellt. Dies aber führt zu einem Denken in zwei Wirklichkeitsebenen: der Wirklichkeit Gottes und der Wirklichkeit des Menschen. Eine Theologie und eine Seelsorge, die sich auf die Menschwerdung Gottes berufen, sollten indessen dazu offen sein, der Wirklichkeit Gottes in der menschlichen Wirklichkeit zu begegnen und demzu-

folge auch die Gemeinschaft mit Gott in, mit und unter der menschlichen Gemeinschaft stückweise zu verwirklichen.

Tacke meint, dem Gesprächspartner genüge es nicht, nur die Menschlichkeit des Seelsorgers zu erfahren. Seine Erwartung geht auf Erfahrung der Menschlichkeit Gottes,[44] denn "Gott ist menschlicher als der Mensch".[45]

Abgesehen davon, daß auch hier Menschlichkeit Gottes und Menschlichkeit des Menschen einander auf gefährliche Weise gegenübergestellt werden, ist zu fragen, ob der Mensch nicht eher umgekehrt, über die Menschlichkeit Gottes hinaus, - zumindest wie Tacke sie vermittelt sehen möchte, nämlich rein verbal - die Menschlichkeit des Menschen erfahren möchte. Von der Menschlichkeit Gottes ist nur auf dem Wege seiner Inkarnation etwas zu erfahren. Und das heißt wiederum, daß sie sich nicht nur des Mediums der verbalen Kommunikation bedienen kann, wie Tacke zu verstehen gibt, sondern sie wird die Kongruenz von Wort und Tat des Seelsorgers beanspruchen. Wenn sich der Seelsorger auf die verbale Kommunikation beschränkt, dann wird die Erfahrung der Menschlichkeit - sowohl der göttlichen, als auch der menschlichen - nur eine partielle bleiben. Die Gemeinschaft der Seelsorgepartner wird demzufolge höchstens eine auf Reden und Hören beschränkte, aber niemals eine echte menschliche Gemeinschaft sein können, die imstande wäre, die Menschlichkeit Gottes, die Wort und Tat umschließt, transparent zu machen.

So liegt u.E. die Schwäche der Auffassung von Tacke darin, daß er den Menschen in die Gemeinschaft mit Gott einweisen möchte, unter gleichzeitiger Umgehung der Gemeinschaft mit dem Menschen.

Wo immer der Versuch gemacht wird, die Gemein-

schaft mit Gott im Medium der zwischenmenschlichen Gemeinschaft zu vergegenwärtigen, verdächtigt Tacke dieses Unterfangen, es wolle die Gottesrelation des Glaubens vertreten oder gar ersetzen.[46] Wo aber jede Vergegenwärtigung der Gemeinschaft mit Gott im Hier-und-Jetzt der seelsorgerlichen Beziehung abgelehnt wird, da kann die Erfahrung der Gemeinschaft nur noch in die Zukunft verlegt werden. Gemeinschaft wird dann Gegenstand des "Glaubens" bleiben. Und genau das ist auf weiten Strecken bei Tacke der Fall. Das "Schon-Jetzt" der Verwirklichung von Gemeinschaft geht bei ihm unter. Die Erfahrung von Gemeinschaft bleibt der Zukunft, dem "Noch-Nicht" vorbehalten. Diese Auffassung steht parallel zu seinem Glaubensverständnis: So wie der Glaube nicht konkret werden kann,[47] so wird auch die Gemeinschaft mit Gott nirgendwo konkret werden können. Der Differenz von Glauben und Schauen entspricht die Differenz von der Menschlichkeit Gottes und der Menschlichkeit des Menschen. Daß die Menschlichkeit Gottes in der Menschwerdung Gottes ihren Ausdruck gefunden hat und folglich in der Menschlichkeit des Seelsorgers ihre legitime Fortsetzung findet, dies wird von Tacke übersehen. Wo aber die Inkarnation nicht ernst genommen wird, da kann es auch zu keiner Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen und zwischen den Seelsorgepartnern kommen.

G E S A M T E R G E B N I S

Die Sorge um die Berücksichtigung des menschlichen Bedürfnisses nach Gemeinschaft ist innerhalb der deutschen protestantischen Seelsorgeliteratur der letzten 50 Jahre je nach ihren verschiedenen theologischen Ansätzen unterschiedlich zum Ausdruck gebracht worden. Das Gesamtergebnis kann den verschiedenen Auffassungen der untersuchten Autoren in all ihrer Differenziertheit nicht Rechnung tragen. Es muß sich darauf beschränken, in groben Zügen einige Tendenzen zusammenzutragen, die einen Gesamteindruck des bearbeiteten Materials abgeben.
Insgesamt ließen sich innerhalb der deutschen protestantischen Seelsorgeliteratur seit F. Niebergall bis in die Gegenwart vier Grundmodelle des Umgangs mit dem menschlichen Bedürfnis nach Gemeinschaft unterscheiden:

1 - Gemeinschaft in der Gemeinde: Unsere Untersuchung setzte theologiegeschichtlich in der Zeit des Liberalismus ein, um das vorbarthianische Erbe in seiner Bedeutung für das Verständnis der Seelsorge in der Gegenwart zu würdigen. Hier zeigte sich, daß die Seelsorge, wie das gesamte Handeln der Kirche, im Dienst der Erziehung der christlichen "Persönlichkeit" stand. Da man dies Ziel über den mittelbaren Weg der Anbahnung von Sitte und normaler Umgebung anstrebte, lag es nahe, daß man die Bedeutung der Gemeindeerbauung, d.h. der Schaffung eines geordneten strukturellen Rahmens betonte, innerhalb dessen der einzelne sich heimisch und geborgen fühlen konnte. Ekklesiologische Motive wie Gemeinde als "Leib Christi", als "communio sanctorum" und als "allgemeines Priestertum

aller Gläubigen", die der Aufforderung zur Ausübung von Seelsorge aller an allen Nachdruck verliehen, hoben die Bedeutung der Gemeinde als Ort der Verwirklichung seelsorgerlich-diakonischer Gemeinschaft besonders hervor.

Durch die Inanspruchnahme der Volkskunde und der Psychologie versuchte man, fern von dogmatischen Postulaten, ein Bild vom "wirklichen Menschen" einschließlich seiner Bedürfnisse zu bekommen, um von hier aus die seelsorgerliche Praxis so wirklichkeitsnah wie möglich zu gestalten. Die Einzelseelsorge und die Gemeinschaft mit dem einzelnen blieben aber weit zurück hinter der Gemeindeseelsorge und der Verwirklichung von Gemeinschaft auf Gemeindeebene.
Diese Seelsorgekonzeption trug der Tatsache Rechnung, daß der Mensch nicht isoliert von seinem sozialen Kontext und seiner Eigenschaft als Gemeinschaftswesen zu verstehen und seelsorgerlich zu betreuen ist. Indem sie aber den Menschen fast ausschließlich als Mitglied der Gemeinde und nicht mehr als einzelnes Individuum ins Auge gefaßt hat, schränkte sie ihn in seinem Bedürfnis nach Freiheit und Selbständigkeit weitgehend ein.
Mit Recht sah man in der Verwirklichung von Gemeinschaft innerhalb der Gemeinde sowohl die Möglichkeit der Befriedigung eines natürlichen Bedürfnisses nach Zugehörigkeit, Schutz und Geborgenheit, als auch gleichzeitig eine zeichenhafte Vergegenwärtigung der eschatologischen Gemeinschaft mit Gott. Dadurch aber, daß diese Seelsorgekonzeption den einzelnen nicht genügend vor der Macht des Gemeindekollektivs und seinen strukturellen Zwängen geschützt hat, blieb sie der Gefahr ausgesetzt, das menschliche Bedürfnis nach Gemeinschaft

unsachgemäß auf Kosten des Bedürfnisses nach Freiheit und Autonomie durchsetzen zu wollen.

2 - Gemeinschaft im Worte Gottes: Während in der Zeit des Liberalismus die menschliche Wirklichkeit eine starke Berücksichtigung fand, stellte die dialektische Theologie und die auf dieser Grundlage entstandene Seelsorge zunächst alle Anthropozentrik grundsätzlich in Frage. Worauf es ihr an erster Stelle ankam war, den Menschen im Lichte des Wortes Gottes zur Erkenntnis und zum Geständnis seiner Schuld zu verhelfen und ihm, mitten in der Krisis, die Gnade des Evangeliums widerfahren zu lassen. Seelsorge wurde zur "Verkündigung des Wortes Gottes an den einzelnen".
Angesichts des Primates der Offenbarung und des Wortes Gottes gegenüber dem Menschlichen, werden gleichzeitig alle menschlichen Bedürfnisse, einschließlich des Bedürfnisses nach Gemeinschaft relativiert. Das heißt nicht, daß die kerygmatische Seelsorge die menschlichen Bedürfnisse ignoriert hätte. Im Gegenteil, sie war ernsthaft darum bemüht, mit dem "Hilfsmittel" Psychologie, den Menschen samt seiner Bedürfnisse zu verstehen. Aber nicht um an diese Bedürfnisse anzuknüpfen oder sie zu befriedigen, sondern um sie in Frage zu stellen und sie dem Bedürfnis nach Sündenvergebung unterzuordnen, letztlich also um den Boden zu einer gezielten Verkündigung vorzubereiten.
Die Gemeinschaft der Seelsorgepartner untereinander beschränkte sich auf das Bewußtsein einer Sündergemeinschaft. Die Vertiefung der zwischenmenschlichen Gemeinschaft ist daher weder angestrebt noch in ihrer therapeutisch-seelsorgerlichen Bedeutung ausgeschöpft worden. Das oberste Ziel der Seelsorge blieb die Gemeinschaft mit Gott. Die zwischenmenschliche Gemeinschaft stand

eher im Gegensatz zu der Gemeinschaft mit Gott als daß sie in ihr einen Ausdruck gefunden hätte. Das Gegenüber von Gott und Welt schlug sich nieder in dem Gegenüber von göttlicher und menschlicher Gemeinschaft. Die seelsorgerliche Kommunikation spielte sich vorwiegend auf der verbalen Ebene ab. Mit der Betonung des Wortcharakters war die Absicht verknüpft, Gott als den in der Seelsorge allein Handelnden herauszuheben. Dadurch entstand ein autoritäres Gefälle zwischen dem Seelsorger, der als Zeuge des Wortes Gottes hinter dem Zeugnis weitgehend zurücktritt, und dem Ratsuchenden, an den das Wort herangetragen werden sollte. Dieses Gefälle ist von den späteren Vertretern der kerygmatischen Seelsorge dadurch gemildert worden, daß sie versuchten, den Aspekt der Kooperation und der Begegnung beider Seelsorgepartner herauszustellen. Zu einer echten Partnerschaft zwischen den Seelsorgepartnern konnte es aber auch hier nicht kommen, weil die persönliche Begegnung weiterhin in starkem Gegensatz zur Begegnung mit Gott postuliert wurde und dem Ziel der Einweisung in die Gemeinschaft mit Gott untergeordnet blieb. Zwischenmenschliche Kommunikation in seelsorgerlichem Sinne kann demgegenüber nach Ansicht des Verfassers nur dort zustande kommen, wo Gemeinschaft mit Gott nicht jenseits und außerhalb dieser Kommunikation angesiedelt wird, sondern mit, in, und unter der zwischenmenschlichen Gemeinschaft in Erfahrung gebracht wird.

Ein weiteres Problem ergab sich daraus, daß die kerygmatische Seelsorge die Gemeinschaft mit Gott vorwiegend als eine individuelle Angelegenheit jedes einzelnen aufgefaßt hat, die immer im Zusammenhang mit der Glaubensfrage zu lösen ist. In dem Maße, in dem sie sich auf die Glaubenshilfe beschränkte, bekam sie eine ausgesprochen

individualistische Prägung, die an ihrem gesellschaftlichen Auftrag vorbei sehen mußte. Dies scheint um so verwunderlicher, als man dies von der politischen Ethik K. Barths ganz und gar nicht behaupten kann.
Die kerygmatische Seelsorge hat sich dennoch dadurch verdient gemacht, daß sie die reformatorische Lehre von der Verborgenheit Gottes im Kreuz Jesu Christi erneut in den Vordergrund gestellt und damit jeden menschlichen Anspruch auf automatische Vergegenwärtigung Gottes in der zwischenmenschlichen Beziehung in die Schranken gewiesen hat.
Dies entbindet die Seelsorge dennoch nicht von der Aufgabe, die Botschaft des Evangeliums in der Kongruenz von Wort und Tat im "Hic-et-Nunc" der zwischenmenschlichen Kommunikation bruchstückhaft in Erfahrung zu bringen. Denn nur indem der Seelsorger, im vollen Bewußtsein seiner Unzulänglichkeiten und im Vertrauen auf die von Gott verheißene eschatologische communio sanctorum, den gemeinschafts- und solidaritätsbedürftigen Menschen sowohl in seine persönliche wie in die kirchliche Gemeinschaft mit hineinnimmt und ihn dabei die Liebe und das rechtfertigende Handeln Gottes konkret erfahrbar und glaubhaft macht, wird er Seelsorge im Zeichen der Inkarnation Gottes in Jesus Christus praktizieren.

3 - Gemeinschaft in der Beziehung: Während der vom Liberalismus geprägte Seelsorgeansatz sich stärker an Welt und Mensch orientierte und man den Weg "von unten nach oben" beschritt, ging die kerygmatische Seelsorge den umgekehrten Weg "von oben nach unten", indem sie bei Gott, seiner Offenbarung und seinem Wort einsetzte. Die Seelsorgebewegung suchte demgegenüber einen eigenen, sogenannten "dritten Weg". Sie ging von dem Tillichschen Modell der Korrelation von Gott

und Welt, von Theologie und Anthropologie aus und entwickelte daraus die theoretische Grundlage ihrer Seelsorgekonzeption.
Den Kernpunkt des Denkansatzes der Seelsorgebewegung bildet das theologische Motiv der Inkarnation, das als "Urmuster aller Kommunikation" (Riess) gedeutet und zum Modell für die zwischenmenschliche Kommunikation in der Seelsorge erhoben wurde. Dadurch, daß der Gegensatz zwischen Gott und Welt und zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Handeln teilweise aufgehoben wurde, konnte die zwischenmenschliche Kommunikation der Seelsorgepartner zum Ort werden, an dem das rechtfertigende Handeln Gottes am Menschen konkretisiert und in Erfahrung gebracht wird. Das Verständnis von Seelsorge als Verkündigung wurde damit nicht abgelöst, sondern von einem im wesentlichen auf den verbalen Zuspruch beschränkten Geschehen zu einer kongruenten Haltung von Wort und Tat erweitert. Verkündigung wurde damit zu einer "inkarnierten Form menschlicher Vermittlung des göttlichen Pro-Nobis" (Riess).
Das menschliche Bedürfnis nach Gemeinschaft ist als "elementare Grunderfahrung unserer Zeit" (Stollberg) sowohl in soziologischer (als Entfremdung und Vereinsamung mitten in einer technisierten Welt), wie in psychologischer (als Verlust der Mutter-Kind-Symbiose), als auch in theologischer Hinsicht (als Erfahrung der Abwesenheit Gottes) berücksichtigt worden. Man hielt es daher für eine zentrale Aufgabe der Seelsorge, die Kommunikationsfähigkeit des Ratsuchenden zu fördern, um ihm damit zu neuen Möglichkeiten zu verhelfen, sich in Beziehung zu Gott und seinen Mitmenschen zu setzen.
Die Seelsorgebewegung hat nie den Anspruch erhoben, die Gemeinschaft mit Gott, als Gegenstand

des Glaubens und der eschatologischen Erwartung, in vollem Umfang innerhalb der zwischenmenschlichen Gemeinschaftsbeziehung der Seelsorgepartner verwirklichen zu wollen. Sie sah es aber stets als ihren Auftrag an, die Gemeinschaft mit Gott mindestens ansatzweise im Hier-und-Jetzt der seelsorgerlichen Kommunikation zu aktualisieren. Weil sie Gemeinschaft mit Gott und zwischenmenschliche Gemeinschaft nicht als sich gegenseitig ausschließende Gegenstände betrachtet, kann sie Gott in der Immanenz der zwischenmenschlichen Kommunikation am Werk sehen.
Die Seelsorgebewegung weiß aber auch um die Gefahr der Überidentifikation und der gegenseitigen Abhängigkeit, die eine intensive gemeinschaftliche Beziehung zwischen Seelsorger und Ratsuchendem beinhalten kann. Daher betont sie immer wieder die instrumentale Funktion der Gemeinschaft, die als Wegbegleitung auf Zeit Hilfe zur Selbsthilfe zu sein hat. Um den emanzipatorischen Charakter der Seelsorge hervorzuheben, der sich an dem Ziel der Selbständigkeit und Mündigkeit des Menschen orientiert, blieb die Seelsorgebewegung stets darum bemüht, seelsorgerliche Gemeinschaft in der Korrelation von Partizipation und Reflexion, von Zuwendung und Versagung, von Distanz und Nähe zu verwirklichen.

4 - Gemeinschaft in der Gruppe: In den drei vorhergehenden Seelsorgekonzeptionen war jeweils eine theologische Richtung zu erkennen, die eine entsprechende Form der Verwirklichung von Gemeinschaft zur Folge hatte. Demgegenüber steckt die theologische Reflexion, die der Praxis der Seelsorge durch die Gruppe zugrunde liegt, noch in den Anfängen. Es zeichnet sich dennoch eine Tendenz ab, die dogmatischen Inhalte von zentralen Theologumena, wie etwa die Rechtfertigungslehre,

innerhalb des Settings der Gruppengemeinschaft in persönliche Erfahrung zu bringen. Man spricht daher von "personaler Theologie" bzw. davon, daß die Wahrheit relational und situativ ist. D.h. man bezieht die persönliche Erfahrung innerhalb einer Gruppe in die theologische Reflexion mit ein, wobei man den einzelnen zur Artikulierung seiner eigenen Theologie ermuntern möchte. Die biblische Überlieferung soll dabei weder ignoriert noch in Subjektivismus aufgelöst, sondern in ihrer Relevanz neu entdeckt und glaubwürdig gemacht werden.

Die wachsende Nachfrage nach Gruppenveranstaltungen scheint sowohl ein Zeichen dafür zu sein, daß die gesellschaftlichen Bedingungen, in denen der heutige Mensch lebt, einen Mangel an persönlichem Kontakt aufweisen, als auch dafür, daß das herkömmliche Gemeindeleben und seine Gottesdienstformen dem Menschen nicht mehr das Maß an Geborgenheit und Schutz vermitteln, das er sucht. Wenn Teilnehmer an seelsorgerlich orientierter Gruppenarbeit berichten, sie hätten da ein Stück Kirche erfahren, dann wohl deshalb, weil ihnen in der Gruppe ein bestimmtes Quantum an persönlicher Wärme und Annahme widerfahren ist, das sie von der kirchlichen Arbeit insgesamt erwarten. Daher läßt sich mit Recht sagen, daß die Gruppenarbeit und speziell die Seelsorge durch die Gruppe dem Menschen die Möglichkeit zu einer neuen Dimension der Erfahrung von kirchlicher Gemeinschaft eröffnen kann. Diese Erfahrung darf aber nicht ein Privileg von kirchlichen Mitarbeitern in Fortbildung bleiben. Seelsorge durch die Gruppe muß weiteren Kreisen der Kirche zugänglich gemacht werden. Dies kann sie nur, wenn sie die Gemeindebasis erobert und von ihr mitgetragen wird.

Innerhalb der erst seit einem Jahrzehnt in Deutschland stärker aufkommenden Gruppenseelsor-

ge ließen sich immerhin schon vier verschiedene Dimensionen der Erfahrung von Gruppengemeinschaft unterscheiden:

a) die psychologische Dimension, in der es darum geht, den Menschen sowohl in seinem Individuations- wie in seinem Integrationsprozeß zu unterstützen und dabei das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft zu definieren;

b) die soziologische Dimension, die innerhalb der Verhältnisbestimmung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft die politische und gesellschaftliche Aufgabe der Gruppenberatung reflektiert;

c) die institutionelle Dimension, die die Gruppengemeinschaft in einen größeren kirchlich-strukturellen Rahmen einordnet und verankert;

d) die theologische Dimension, die das Verhältnis von Gemeinschaft und Theologie zu bestimmen und dabei das Proprium kirchlicher Gruppenarbeit gegenüber säkularen Formen von Gruppenberatung herauszuarbeiten hat.

Diese Dimensionen der Erfahrung von Gemeinschaft bilden sowohl die Ebenen, auf denen die Gruppenseelsorge in ihrer spezifischen Art und Weise das menschliche Bedürfnis nach Gemeinschaft berücksichtigt, als auch den Rahmen, innerhalb dessen sich die Gruppenseelsorge bislang praktisch zu entfalten und theoretisch zu artikulieren versuchte.

LITERATURVERZEICHNIS

Allwohn, Adolf: Das heilende Wort. Zwiesprache mit dem ratsuchenden Menschen unserer Zeit (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1958.

Ders.: Das heilende Wort, in: WzM, 13. Jg., 1961, S. 99 ff.

Ders.: Evangelische Pastoralmedizin. Grundlegung der heilenden Seelsorge (Evangelisches Verlagshaus). Stuttgart 1970.

Argelander, Hermann (Hg.): Konkrete Seelsorge. Balintgruppen mit Theologen im Sigmund-Freud-Institut Frankfurt (Kreuz-Verlag). Stuttgart 1973.

Asmussen, Hans: Die Seelsorge. Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung (Chr. Kaiser Verlag). München 1934.

Bastian, Hans-Dieter: Kommunikation. Wie christlicher Glaube funktioniert (Kreuz-Verlag). Stuttgart 1972.

Battegay, Raymond: Der Mensch in der Gruppe (Hans Huber Verlag). 3 Bände, Bern 1967 ff.

Becher, Werner (Hg.): Klinische Seelsorgeausbildung. Schriften der evangelischen Akademie in Hessen und Nassau, Heft 98. Frankfurt 1972.

Ders.: Seelsorgeausbildung. Theorien-Methoden-Modelle (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1976.

Bechtolsheimer, H.: Die Seelsorge in der Industriegemeinde (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1907.

Benedetti, Gaetano: Psychotherapie und Seelsorge, in: Wort und Gemeinde, E. Thurneysen zum 80. Geburtstag (EVZ-Verlag). Zürich 1968, S. 301 ff.

Berger, Peter L.: Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz (S. Fischer Verlag). Frankfurt 1972.

Bitter, Wilhelm (Hg.): Einsamkeit in medizinisch-psychologischer, theologischer und soziologischer Sicht (Ernst Klett Verlag). Stuttgart 1967.

Ders. (Hg.): Zur Rettung des Menschlichen in unserer Zeit. Darmstadt 1971.

Blau, Paul: Praktische Seelsorge in Einzelbildern aus ihrer Arbeit (Agentur des Rauhen Hauses). Hamburg 1912.

Ders.: Pfarramt und Seelsorge (Agentur des Rauhen Hauses). Hamburg 1927.

Böhme, Wolfgang: Die Aufgaben der Seelsorge am einzelnen und an der Gemeinschaft, in: Seelsorge in der modernen Gesellschaft. Hg. von E. Müller/H. Stroh (Furche Verlag). Hamburg 1961, S. 105 ff.

Bohren, Rudolf: Predigt und Gemeinde. Beiträge zur praktischen Theologie (Zwingli Verlag). Zürich/Stuttgart 1963.

Bonhoeffer, Dietrich: Gemeinsames Leben (Chr. Kaiser Verlag). München 1973.

Bovet, Theodor: Lebendige Seelsorge. Eine praktische Anleitung für Pfarrer und Laien (Verlag Paul Haupt). Bern 1952.

Brocher, Tobias: Sind wir ver-rückt? Lebensprobleme des modernen Menschen (Kreuz Verlag). Stuttgart 1973.

Ders.: Gruppendynamik und Erwachsenenbildung. Zum Problem der Entwicklung von Konformismus oder Autonomie in Arbeitsgruppen (Georg Westermann Verlag). Braunschweig 1976[12].

Dahm, Karl-Wilhelm: Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte (Claudius Verlag). München 1971.

Dahm, K.W./Stenger, H. (Hg.): Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis. Erfahrungsberichte (Kaiser-Grünewald). München/Mainz 1974.

Doebert, Heinz: Neuordnung der Seelsorge. Ein Beitrag zur Ausbildungsreform und zur heutigen kirchlichen Praxis (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1967.

Drehsen, Volker: Zur sozial-kulturellen Bedeutung der Gruppe, in: WPKG 1970, S. 355 ff.

Faber, H./Schoot, E.v.d.: Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1974[5].

Fendt, Leonhard: Grundriß der Praktischen Theologie (J.C.B. Mohr). Tübingen 1938/39. 2 Bände.

Fichtner, Horst: Theorie und Praxis der Evangelischen Krankenseelsorge (Verlag Friedrich Bahn). Schwerin 1929. 2 Bände.

Ders.: Systematik der Seelsorge. Gegenwartspsychologische Grundlegung und Gestaltung des evangelischen Dienstes an der Seele (Verlag A. Anger). Leipzig 1931.

Ders.: Kompendium der Krankenseelsorge (Hermann Herzog Verlag). Berlin 1957.

Freyer, Hans: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters (Deutsche Verlags-Anstalt). Stuttgart 1961.

Frik, Helmut: Evangelium und Gruppenpädagogik. Gedanken zu einer Theologie der Beziehungen (Calwer Verlag). Stuttgart 1976.

Fuehrer, Ruth: Besuch und Seelsorge im Krankenhaus (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1960.

Gehlen, Arnold: Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft (Rowohlt). Hamburg 1957.

Girgensohn, Herbert: Heilende Kräfte der Seelsorge (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1966.

Gruehn, Werner: Seelsorge im Licht der gegenwärtigen Psychologie (Verlag Friedrich Bahn). Schwerin 1926.

Ders.: Seelsorgerliche Analysen, in: Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung. Band IV. Leipzig 1929, S. 299 ff.

Ders.: Psychoanalyse und Seelsorge, in: Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung. Band V. Leipzig 1930, S. 285 ff.

Gutsche, Friedhardt (Hg.): Mut zur Seelsorge. Die Grenzen der Fachleute und die Möglichkeiten der Gemeinde (Theologischer Verlag Rolf Brockhaus). Wuppertal 1974.

Haendler, Otto: Grundriß der Praktischen Theologie (Alfred Töpelmann). Berlin 1957.

Ders.: Tiefenpsychologie, Theologie und Seelsorge. Hg. v. J. Scharfenberg u. K. Winkler (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1971.

Harsch, Helmut (Hg.): Seelsorge als Lebenshilfe. Studien zu Fragen der Praktischen Theologie (Quelle & Meyer). Heidelberg 1965.

Ders.: Das Schuldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie (Quelle & Meyer). Heidelberg 1965.

Ders.: Berufsbild und Identität des Pfarrers als Berater, in: WzM, 25. Jg., 1973, S. 277 ff.

Hoch, Erna M.: Die heilende Gemeinschaft, in: Ökumenische Diskussion, Bd. II, Nr. 1, 1966, S. 14 ff.

Hoch, Walter: Evangelische Seelsorge (Furche Verlag). Berlin 1937.

Hoch, Dorothee: Offenbarungstheologie und Tiefenpsychologie in der neueren Seelsorge. Theologische Existenz heute; Nr. 195 (Chr. Kaiser Verlag). München 1977.

Hofmann, Horst-Klaus: Psychonautik - Stop. Kritik an der 'Gruppendynamik' in Kirche und Gemeinde (Aussaat Verlag). Wuppertal 1977[3].

Hofstätter, Peter R.: Gruppendynamik. Kritik der Massenpsychologie (Rowohlt). Hamburg 1957.

Hollweg, Arnd: Theologie und Empirie. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Sozialwissenschaften in den USA und Deutschland (Evangelisches Verlagswerk). Stuttgart 1974[3].

Ders.: Gruppe, Gesellschaft, Diakonie. Praktische Erfahrung und theologisches Erkennen (Evangelisches Verlagswerk). Stuttgart 1976.

Holsten, Walter: Verkündigung oder Gespräch? in: Evangelische Theologie, 18. Jg. 1958, S. 76 ff.

Jentsch, Werner: Beraten und Bezeugen. Eine Grundfrage der Seelsorge heute, in: Fides et communication. Festschrift für M. Doerne (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1970, S. 155 ff.

Jetter, Hartmut (Hg.): Die Stunde der Seelsorge. Wege der Seelsorge am heutigen Menschen (Quelle & Meyer). Heidelberg 1970.

Josuttis, Manfred: Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie (Chr. Kaiser Verlag). München 1974.

Jung, Carl Gustav: Psychologie und Religion (Walter-Verlag, Studienausgabe). Olten und Freiburg im Breisgau 1972.

Klostermann, F./Zerfaß, R. (Hg.): Praktische Theologie heute (Chr. Kaiser Verlag und Matthias Grünewald Verlag). München/Mainz 1974.

Knowles, Joseph W.: Gruppenberatung als Seelsorge und Lebenshilfe (Kaiser-Grünewald). München/Mainz 1971.

Krause, Gerhard (Hg.): Praktische Theologie (Wissenschaftliche Buchgesellschaft). Darmstadt 1972.

Kroeger, Matthias: Themenzentrierte Seelsorge (Kohlhammer-Urban Taschenbücher). Stuttgart 1976.

Lindner, Reinhold (Hg.): Seelsorge lernen. Anleitung für helfende Gespräche (Schriftenmissions-Verlag). Gladbeck, Westfalen 1974.

Lohse, Jens Marten: Kirche ohne Kontakte? Beziehungsformen in einem Industrieraum (Kreuz-Verlag). Stuttgart 1967.

Mayer-Scheu, Josef: Seelsorge im Krankenhaus (Matthias-Grünewald-Verlag). Mainz 1977.

Merz, Hannes: Der Industriebetrieb, in: Seelsorge in der modernen Gesellschaft. Hg. v. E. Müller/H. Stroh (Furche Verlag). Hamburg 1961, S. 45 ff.

Michel, Ernst: Personale Existenz und Massenmensch im industriellen Zeitalter, in: Zur Rettung des Menschlichen in unserer Zeit. Hg. v. W. Bitter (Wissenschaftliche Buchgesellschaft). Darmstadt 1971, S. 69 ff.

Mitscherlich, Alexander: Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie (R. Piper & Co. Verlag). München 1967.

Moltmann, Jürgen: Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart (Kreuz-Verlag). Stuttgart 1971.

Müller, Alfred Dedo: Grundriß der Praktischen Theologie (C. Bertelsmann). Gütersloh 1950.

Ders.: Die Zukunft der Pastoraltheologie, in: TLZ, 1955, S. 19 ff.

Müller, Eberhard/Stroh, Hans (Hg.): Seelsorge in der modernen Gesellschaft. Erfahrungen und Perspektiven (Furche-Verlag). Hamburg 1961.

Müller, Eberhard: Die Kunst der Gesprächsführung. Ein Weg zum gemeinsamen Denken (Furche-Verlag). Hamburg 1965.

Müller, W.: Gruppendynamik und kirchliche Praxis, in: WPKG 1970, 59. Jg. Heft 9, S. 414 ff.

Neidhart, Walter: Seelsorge, in: Praktisch theologisches Handbuch. Hg. v. G. Otto (Furche-Verlag). Hamburg 1970, S. 425 ff.

Neidhart, Walter/Ott, Heinrich: Krone der Schöpfung? Humanwissenschaften und Theologie (Kreuz-Verlag). Stuttgart 1977.

Niebergall, Friedrich: Die lebendige Gemeinde (J.C.B. Mohr). Tübingen 1917.

Ders.: Praktische Theologie. Lehre von der kirchlichen Gemeindeerziehung auf religionswissenschaftlicher Grundlage (J.C.B. Mohr). Tübingen 1918/19. 2 Bände.

Ders.: Die neuen Wege kirchlicher Arbeit. Eine kleine Pastoraltheologie (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1928.

Offele, Wolfgang: Das Verständnis der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart (Matthias-Grünewald-Verlag). Mainz 1966.

Otto, Gert (Hg.): Praktisch theologisches Handbuch (Furche-Verlag). Hamburg 1970.

Picht, Georg: Technik und Überlieferung. Die Überlieferung der Technik, die Autonomie der Vernunft und die Freiheit des Menschen (Furche-Verlag). Hamburg 1959.

Piper, Hans-Christoph: Theologische Perspektiven und Erfahrungen in der KSA, in: Klinische Seelsorgeausbildung. Hg. v. W. Becher. Frankfurt 1972, S. 130 ff.

Ders.: Klinische Seelsorge-Ausbildung (CPT), in: Berliner Hefte 30. Berlin 1972.

Ders.: Die Unfähigkeit zu sterben. Das Problem der Seelsorge an Sterbenden, in: WzM, 24. Jg. 1972, S. 15 ff.

Ders.: Gesprächsanalysen (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1973.

Ders.: Von der Betreuung - zur Seelsorge, in: Die innere Mission, 63. Jg. 1973, S. 181 ff.

Ders.: Anhang zu 'Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs'. H. Faber/E. van der Schoot (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1974^{5}, S. 233 ff.

Ders.: Perspektiven klinischer Seelsorge, in: Perspektiven der Pastoralpsychologie. Hg. v. R. Riess (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1974, S. 137 ff.

Ders.: Einflüsse psychischer Strukturen auf Predigt und Seelsorge, in: Evangelische Theologie, 35. Jg. 1975, S. 60 ff.

Ders.: Konsolidierung und Konfliktbewältigung. Zur Lage der KSA in der Hannoverschen Landeskirche, in: WzM, 28. Jg. 1976, S. 283 ff.

Ders.: Über die Schwierigkeit, Lasten anderer zu tragen, in: Radius 2, Mai 1977, S. 30 ff.

Rensch, Adelheid: Kontaktmüdigkeit und Kontaktsehnsucht als seelsorgerliche Aufgabe, in: WzM, 13. Jg. 1961, S. 1 ff. und S. 60 ff.

Dies.: Das seelsorgerliche Gespräch. Psychologische Hinweise zur Methode und Haltung (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1967^{2}.

Richter, Horst E.: Die Gruppe. Psychoanalyse in Kooperation mit Gruppeninitiativen (Rowohlt). Hamburg 1972.

Riecker, Otto: Die seelsorgerliche Begegnung (C. Bertelsmann Verlag). Gütersloh 1947.

Riesman, David: Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters (Rowohlt). Hamburg 1958.

Riess, Richard: Zur Analyse der poimenischen Ausbildung und zur Aufnahme des CPT, in: Klinische Seelsorgeausbildung. Hg. v. W. Becher, Frankfurt 1972, S. 9 ff.

Ders.: Seelsorge. Orientierung, Analysen, Alternativen (Vandenhoeck und Ruprecht). Göttingen 1973.

Ders.: Zur Seelsorge an Schülern, in: Perspektiven der Pastoralpsychologie. Hg. v. R. Riess (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1974, S. 167 ff.

Ders. (Hg.): Perspektiven der Pastoralpsychologie (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1974.

Ders.: Seelsorgerliche Beratung, in: Praktische Theologie heute. Hg. v. F. Klostermann/R. Zerfaß (Kaiser/Grünewald). München/Mainz 1974, S. 464 ff.

Ders.: Entdämonisierung Gottes als Entdämonisierung des Lebens, in: Seelsorgeausbildung. Hg. v. W. Becher (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1976. S. 15 ff.

Ders.: Zur theologischen Begründung der seelsorgerlichen Beratung, in: WzM, 28. Jg. 1976, S. 136 ff.

Rogers, Carl R.: Encounter-Gruppen. Das Erlebnis der menschlichen Begegnung (Kindler Verlag). München 1974[2].

Rössler, Dietrich: Der "ganze" Mensch. Das Menschenbild der neueren Seelsorgelehre und des modernen medizinischen Denkens im Zusammenhang der allgemeinen Anthropologie (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1962.

Ruthe, Reinhold: Seelsorge - wie macht man das? Gesprächshilfen für die beratende Seelsorge (R. Brockhaus Verlag). Wuppertal 1973.

Scharfenberg, Joachim: Johann Christoph Blumhard und die kirchliche Seelsorge heute (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1959.

Ders.: Das heilende Gespräch, in: Kommunität, 3. Jg. Heft 12, 1959, S. 151 ff.

Ders.: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1971[3].

Ders.: Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1972.

Ders.: Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit. Gesammelte Beiträge zur Korrelation von Psychoanalyse und Theologie (Furche-Verlag). Hamburg 1972 (1972 a).

Ders.: Psychologie und Psychotherapie, in: Praktische Theologie heute. Hg. v. F. Klostermann/R. Zerfaß (Kaiser/Grünewald). München/Mainz 1974, S. 339 ff.

Ders.: Kommunikation in der Kirche als symbolische Interaktion, in: Seelsorgeausbildung. Hg. v. W. Becher (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1976, S. 34 ff.

Schian, Martin: Grundriß der Praktischen Theologie (A. Töpelmann). Gießen 1922.

Schick, Erich: Der Christ als Seelsorger. Wege zur geistlichen Menschenerkenntnis (Furche-Verlag). Hamburg 1934.

Schlippe, Gunnar von: Die Einsamen und Verlassenen. Seelsorge in der Großstadt (Furche-Verlag). Hamburg 1971.

Schütz, Werner: Seelsorge. Ein Grundriß (Gerd Mohn). Gütersloh 1977.

Seitz, Manfred: Exemplarische Seelsorge. Begriff, Aufgabe und Methode, in: Wort und Gemeinde. E. Thurneysen zum 80. Geburtstag (EVZ - Verlag). Zürich 1968, S. 289 ff.

Ders.: Was ist Seelsorge - und wie geschieht sie durch Gemeindeglieder, in: Mut zur Seelsorge. Hg. v. F. Gutsche (R. Brockhaus Verlag). Wuppertal 1974, S. 61 ff.

Spiegel, Yorick: Neue Art von Heilsarmee, in: Klinische Seelsorgeausbildung. Hg. v. W. Becher. Frankfurt 1972, S. 147 ff.

Ders.: Der Prozeß des Trauerns. Analyse und Beratung (Kaiser/Grünewald). München/Mainz 1973.

Ders.: Beratung in der vaterlosen Gesellschaft, in: Evangelische Theologie, 35 Jg. 1975, S. 15 ff.

Stollberg, Dietrich: Was ist Pastoralpsychologie? in: WzM, 20. Jg. 1968, S. 210 ff.

Ders.: Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgebewegung - Darstellung und Kritik (Chr. Kaiser Verlag). München 1972[3].

Ders.: Formen der Einzelseelsorge, in: Die Stunde der Seelsorge. Hg. v. H. Jetter (Quelle & Meyer). Heidelberg 1970, S. 40 ff.

Ders.: Seelsorge praktisch (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1970[3].

Ders.: Die Seelsorgegruppe als Medium der Rechtsfertigungsbotschaft, in: J.W. Knowles, Gruppenberatung (Kaiser/Grünewald). München/Mainz 1971, S. 188 ff.

Ders.: Seelsorge durch die Gruppe. Praktische Einführung in die gruppendynamisch-therapeutische Arbeitsweise (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1972[2]. (1972 a).

Ders.: Die Funktion von Gruppen und Gruppendynamik in der KSA, in: Klinische Seelsorgeausbildung. Hg. v. W. Becher. Frankfurt 1972, S. 108 ff.

Ders.: Mein Auftrag - Eine Freiheit. Thesen zur Seelsorge (Claudius Verlag). München 1972.

Ders.: Gruppendynamik und Gemeinde, in: WPKG, 62. Jg. 1973, S. 519 ff.

Ders.: Die Wissenschaften werden Theologie, in: Evangelische Kommentare, 7. Jg. 1974, S. 17 ff.

Ders.: Zur Gruppendynamik in der Seelsorge, in: WzM, 26. Jg. 1974, S. 27 ff.

Ders.: Christ und Gruppendynamik, in: Dt. Pfr. Bl. 74. Jg. 1974, S. 322 ff.

Ders.: Seelsorge und Psychotherapie. Kirchliche Seelsorge als Kommunikationsmodus, in: Perspektiven der Pastoralpsychologie. Hg. v. R. Riess (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1974, S. 96 ff.

Ders.: Seelsorge in der Offensive, in: WzM, 1975, 27. Jg. S. 268 ff.

Ders.: Praxis und Proprium. Neue Literatur zur Praxis und Theorie der Seelsorge, in: WPKG, 66. Jg. 1977, S. 370 ff.

Stollberg, D./Lindner, W.V.: Artikel: Gruppenpastoral, in: Lexikon der Pastoraltheologie. Hg. v. F. Klostermann/K. Rahner/M. Schild (Herder Verlag). Freiburg, Basel, Wien 1972. Band V, S. 192 f.

Steinkamp, Hermann: Gruppendynamik und Demokratisierung. Ideologiekritische und sozialethische Studien zur empirischen und angewandten Kleingruppenforschung (Kaiser/Grünewald). München/Mainz 1973.

Tacke, Helmut: Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge (Neukirchener Verlag). Neukirchen-Vluyn 1975.

Thilo, Hans-Joachim: Der ungespaltene Mensch. Ein Stück Pastoralpsychologie (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1957.

Ders.: Beratung in der Seelsorge, in: LuMoHe, 8. Jg. 1969, S. 287 ff.

Ders.: Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik dargestellt am Kasualgespräch (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1971.

Ders.: Psyche und Wort. Aspekte ihrer Beziehungen in Seelsorge, Unterricht und Predigt (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1974.

Thurneysen, Eduard: Rechtfertigung und Seelsorge, in: Zwischen den Zeiten, 6. Jg. 1928, S. 197 ff.

Ders.: Die Lehre von der Seelsorge (Evangelischer Verlag - EVZ). Zürich 1946.

Ders.: Seelsorge und Psychotherapie, in: Theologische Existenz heute; Nr. 25. München 1950.

Ders.: Seelsorge im Vollzug (Evangelischer Verlag - EVZ). Zürich 1968.

Tillich, Paul: Der Einfluß der Psychotherapie auf die Theologie, in: Ges. Werke, Band VIII, S. 325 ff. Stuttgart 1970.

Trillhaas, Wolfgang: Der Dienst der Kirche am Menschen (Chr. Kaiser Verlag). München 1950.

Uhsadel, Walter: Das seelsorgerliche Amt in der Gegenwart, in: Dt. Pfr. Bl., 63. Jg. 1963, S. 593 ff.

Ders.: Evangelische Seelsorge (Quelle & Meyer). Heidelberg 1966.

Watzlawick, Paul/Beavin, Janet H./Jackson, Don D.: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien (Verlag Hans Huber). Bern 1972^{3}.

Wendland, Heinz-Dietrich: Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt (Furche-Verlag). Hamburg 1956.

Wölber, Hans-Otto: Das Gewissen der Kirche. Abriß einer Theologie der Sorge um den Menschen (Vandenhoeck & Ruprecht). Göttingen 1965^{2}.

Wulf, Hans: Wege zur Seelsorge. Theorie und Praxis einer offenen Disziplin (Neukirchener Verlag). Neukirchen 1970.

SEELSORGE UND GEMEINSCHAFT

Das menschliche Bedürfnis nach Gemeinschaft in der deutschen protestantischen Seelsorgeliteratur von Friedrich Niebergall bis in die Gegenwart

Inauguraldissertation

zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg/Lahn

vorgelegt von Lothar Carlos Hoch
aus Sao Pedro do Sul, RS. Brasilien

ANMERKUNGEN

1. Kapitel

A - FRIEDRICH NIEBERGALL

1) Praktische Theologie. Lehre von der kirchlichen Gemeindeerziehung auf religionswissenschaftlicher Grundlage. Tübingen, 1. Bd. 1918; 2. Bd. 1919.

2) Vgl. 1918, S. 1.

3) Ebenda.

4) Vgl. 1918, S. 1. 242.

5) Vgl. 1918, S. 2 f.

6) 1919, S. 365.

7) 1919, S. 370.

8) Ebenda.

9) Ebenda.

10) Vgl. 1919, S. 371.

11) Ebenda.

12) 1918, S. 1.

13) Vgl. 1918, S. 1.

14) Auch religiöse Volkskunde, religiöse Seelenkunde und kirchliche Volkskunde genannt. Vgl. 1918, S. 31 ff.

15) 1918, S. 31.

16) 1918, S. 32.

17) Niebergall spricht von "Sinn für die Wirklichkeit" 1918, S. 11 oder von "Wirklichkeitsgehorsam" 1918, S. 32.

18) 1918, S. 32.

19) Der Ruf nach Wirklichkeitsnähe wurde schon vor Niebergall laut. So stellt H. Bechtolsheimer ("Die Seelsorge in der Industriegemeinde", Göttingen 1907) mit Bedauern fest, daß sämtliche Lehrbücher der Praktischen Theologie "entweder von der Dogmatik oder von der Geschichte oder von der Dogmatik und der Geschichte ausgingen, kein einziges von der Empirie und der Wirklichkeit. Alle diese Lehrbücher, die doch zeigen wollen, wie der Geistliche das Evangelium an die Menschen bringt, wie er sie zu Christen macht, lassen die Menschen, ihre Art, ihr Wesen, ihre äußere und innere Verfassung fast völlig außer Betracht. Sie sind in die Luft hineingebaut und entbehren des Fundaments der Wirklichkeit." S. 1 f.

20) Vgl. 1918, S. 16.

21) Vgl. 1918, S. 16 ff.

22) Vgl. 1918, S. 18.

23) 1918, S. 19.

24) Vgl. 1918, S. 20.

25) Ebenda.

26) Vgl. 1918, S. 22.

27) 1918, S. 23.

28) Ebenda.

29) 1918, S. 25.

30) 1918, S. 26.

31) Vgl. 1918, S. 26 f.

32) 1918, S. 27. Ferner sagt er: "Früher hatte es geheißen: Freiheit und Selbständigkeit; die Aufgabe war, dafür zu sorgen, daß die Gemeinschaften so locker wurden, daß sich in ihnen der einzelne frei bewegen konnte... Jetzt heißt die Frage ganz anders, zumal unter der Einwirkung des Krieges: wie erziehen wir die Persönlichkeit, daß sie Sinn für die Gemeinschaft hat?" Ebenda. Vgl. auch 1918, S. 239 f.

33) 1918, S. 27.

34) Ebenda.

35) Vgl. 1918, S. 21. 28. 217.

36) Vgl. 1918, S. 28 u. 217, wo er von der Gemeinde als von einer "Arbeitsgemeinschaft" spricht.

37) "Die Gemeinde als Ziel der Gemeindearbeit und die Gemeinde als ihre Trägerin hängen eben eng zusammen." 1918, S. 23.

38) 1918, S. 217.

39) Emil Sulze, Die Evangelische Gemeinde. Gotha, Perles 1892; ders. Die Reform der evangelischen Kirche. Berlin, Schwetschke 1906.

40) Niebergall 1918, S. 268.

41) Ebenda.

42) H. Matthes, Aussichten und Aufgaben der evangelischen Landeskirche in der Gegenwart. Gießen 1909; ders. Ist eine Neubelebung unsrer evangelischen Kirche möglich? Warum ist gerade jetzt Gemeindearbeit notwendig? Darmstadt 1911.

43) Niebergall 1918, S. 269.

44) Ebenda.

45) Vgl. 1918, S. 274.

46) 1918, S. 274. "Diese gar nicht abzugrenzende Gemeinschaft auf alle Weise zu pflegen, ist die wichtigste Seite an der Erziehungsarbeit, die der Gemeinde gilt." Ebenda.

47) "Als finis ultimum werden wir der Glaubenslehre zu entnehmen haben die communio sanctorum, die wir uns als den Inhalt des Himmels denken. In einer transzendenten Welt ist unter Gott dem Vater die Schar seiner Kinder... vereinigt." 1918, S. 15.

47 a) Niebergall sieht in der Bedeutung, die dem Wort im Protestantismus beigemessen wird, einen "Ersatz des katholischen Haupt-Gnadenmittels nämlich des Sakraments." 1918, S. 32.

48) Ebenda.

49) Ebenda.

50) Vgl. 1918, S. 303 f. Selbst das überlieferte Wort der Bibel dient der Erziehung, 1918, S. 308.

51) 1918, S. 305.

52) 1918, S. 28.

53) 1918, S. 30. Ferner sagt er: "Wir glauben tatsächlich nicht mehr, daß der bewußte Augenblick in der Religion oder im Glauben und in seinem Leben der höchste sein müsse." 1917, S. 17.

54) Vgl. 1919, S. 378.

55) Vgl. 1919, S. 378. Siehe auch 1918, S. 326. 374 f.

56) 1919, S. 379.

57) Damit meint er die Zeit nach der Aufklärung, vgl. 1917, S. 16.

58) Vgl. 1917, S. 16.

59) Ebenda.

60) "Wir wollten Leben erwecken helfen, indem wir die tote Sitte bekämpften. Aber was haben wir angerichtet? Mit der üblen Sitte... haben wir auch die gute ausgerottet und mit dem Spalier das Obst zerschlagen." 1917, S. 16.

61) 1917, S. 17.

62) Vgl. 1917, S. 26. Hier heißt es: "... denn das Stärkste und Beste an uns ist das Selbstverständliche, darin wir leben. Es herrscht als ein 'man tut so', 'man lebt so', 'man ist so'."

63) "... es ist das Leben mit seinem Hin und Her, seinem Auf und Ab, es ist der Herr 'Man', der uns beeinflußt, ohne daß wir es wissen, oder dem man ängstlich oder fröhlich folgt." 1918, S. 291; vgl. auch 1918, S. 29.

64) 1928, S. 75.

65) 1928, S. 74 f.

66) Vgl. 1918, S. 269; 1917, S. 15.

67) Vgl. 1918, S. 274.

68) 1918, S. 305.

69) 1918, S. 305.

70) 1918, S. 240.

71) Vgl. 1918, S. 27.

72) Vgl. 1918, S. 474 ff.; s. auch 1917, S. 30.

73) 1919, S. 379; noch deutlicher: "Immer hat sich das Bedürfnis herausgestellt, um den einzelnen zu erfassen, stets weiter in die Verhältnisse hineinzugreifen, in denen er steht und von denen er abhängt." 1919, S. 371.

B - PAUL BLAU

1) Pfarramt und Seelsorge. Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg 1927.

2) Vgl. S. 11 ff. und S. 23; zu Blaus Verständnis von "Seele" s.S. 11 ff.

3) Vgl. S. 14.

4) Vgl. S. 17.

5) Vgl. S. 27.

6) "Denn für die Seele ist lediglich entscheidend die Art und Stärke ihrer Verbindung und Gemeinschaft mit ihrem Herrn." S. 28.

7) Vgl. S. 17. 47.

8) S. 28 ff.

9) S. 32 ff.

10) S. 35 ff.

11) S. 47. Vgl. auch S. 39 f.

12) S. 17. Blau macht die Art der Beziehung eines Menschen zur Gemeinde zum Kriterium der Ermittlung seiner Gottesbeziehung. So zählt er die Menschen, die "nicht in Identität mit der Gemeinde" stehen zu denen, die "noch nicht in der Gemeinschaft mit dem Herrn stehen." S. 28.

13) "Gelingt es, einen Menschen, der in der Versuchung steht, aus dem erreichten Heilsstande zu fallen, in dem Zusammenhang mit der Gemeinde, vielleicht auch mit den ernstesten Kreisen in ihr in Bibelstunden und Gebetsgemeinschaft zu erhalten, so ist ein gut Stück bewahrender Arbeit getan." S. 34.

14) Für Blau ist die Gemeinde das Subjekt der Seelsorge. Vgl. S. 47 ff.

15) Vgl. S. 54 f.

16) Vgl. S. 55.

17) Vgl. S. 67 f.

18) "Ist das Subjekt aller Seelsorge der Herr, der der Geist ist, so bedarf sie als Träger solchen Geistes Menschen, in denen er selbst wirksam geworden ist." S. 69.

19) S. 69.

20) Vgl. S. 72, wo es heißt: "Es ist nötig in unserer Zeit, die von Neuorganisationen, von Gesetzen und Verfassungen usw. Wunder erwartet, es laut und nachdrücklich auszusprechen, daß keine noch so vollendete Form das Leben verbürgt. Auch in der Kirche nicht. Daß es vielmehr, wie überall, so auch hier, auf Menschen, auf Personen ankommt."

21) Vgl. S. 104. 106. "Seelsorge ist in besonderem Maße auf Vertrauen gegründet." Ebenda.

22) Vgl. S. 18 f. 22. 62.

23) So fragt er: "Wer kann auf Seelen wirken, wer nicht genau die Bedürfnisse kennt, die Aufnahmefähigkeit des Bodens, den er bearbeiten soll, erforscht, den Punkt findet, an dem eine Seele zugänglich und vielleicht einzig und allein zu fassen ist?" S. 22.

24) S. 22. 102.

C - WERNER GRUEHN

1) Seelsorge im Licht der gegenwärtigen Psychologie. Schwerin 1926; Seelsorgerliche Analysen, in: Archiv für Religionspsychologie Bd. IV, 1929; Psychoanalyse und Seelsorge, in: Archiv für Religionspsychologie Bd. V, 1930. Gruehns Buch Religionspsychologie (Breslau 1926) überschreitet den Rahmen dessen, was unter Seelsorgeliteratur zu verstehen ist.

2) 1926, S. 6. 8; 1929, S. 300. Zu seinem Verständnis von Seele vgl. 1926, S. 5.

3) 1926, S. 8 f. Unter 'Liebe' im seelsorgerlichen Sinn versteht Gruehn ein "arbeitendes Ringen um Verstehen" 1926, S. 44. Die Liebe bildet bei ihm die "Triebfeder der Seelsorge". 1926, S. 27.

4) 1926, S. 9.

5) Vgl. 1926, S. 9 ff.

6) "Die Unterscheidung verschiedener Wege der Seelsorge sollte darum in der evangelischen Kirche prinzipiell nicht am Gegensatze von Geistlichen und Laien orientiert werden." "Seelsorge ist nicht nur eine pastorale Angelegenheit." 1926, S. 10.

7) 1926, S. 11.

8) 1926, S. 11.

9) "Sie wird zu einer umfassenden Aufgabe, die möglichst alle Mittel handhaben sollte, die den Menschen zu heilen, emporzuführen, sein Innenleben zu festigen oder neuzugestalten vermögen." 1926, S. 11.

10) Vgl. 1926, S. 10. 27. 44; 1929, S. 306.

11) 1929, S. 309.

12) 1926, S. 12.

13) Diese Lücke entsteht s.E. schon teilweise durch die mangelnde Ausbildung des Seelsorgers, vgl. 1929, S. 308 f. "Wenn bereits der Unterricht in der kirchlichen Seelsorge den Menschen übersieht, an welchem die Seelsorge ausgeübt werden soll, so wird der praktisch arbeitende Seelsorger das vollends tun." Ebenda.

14) 1929, S. 310. "Die Unkenntnis des Menschen unter Seelsorgern ist oft eine geradezu ungeheuerliche." 1929, S. 311.

15) 1926, S. 27.

16) 1926, S. 12. Zu seinem Verständnis von "pneumatischer Seelsorge" vgl. 1926, S. 13 ff. S. auch W. Offele, S. 216 ff.

17) Vgl. 1926, S. 25. "Sobald wir die Seelsorge nicht einfach Gott überlassen, diese schwerste Aufgabe nicht einfach von uns abwälzen, sondern in irgendeiner Weise in ihren Dienst treten, uns auf seelsorgerliche Wege und Mittel besinnen, begeben wir uns sofort in das Gebiet der seelischen Tatsachenwissenschaften." Ebenda.

18) Die Seelsorge hat, "wo sie planmäßig wissenschaftlich oder praktisch bearbeitet wird, als unmittelbares Wirkungsfeld das konkrete menschliche Seelenleben. Auch das Tiefste hat kein anderes Gewand als das der schlichten seelischen Vorgänge." 1926, S. 25. Vgl. auch 1930, S. 291.

19) Dies hebt auch W. Offele, S. 215 hervor. Gruehn selbst erinnert daran, daß "alle Seelsorger ohne Ausnahme es immer wieder nur mit dem einen unteilbaren Menschen zu tun haben." 1929, S. 302.

20) 1926, S. 30.

21) 1926, S. 27.

22) Vgl. 1926, S. 17. 40.

23) 1926, S. 39. Vgl. auch 1926, S. 41, wo Gruehn sich ebenfalls von einer "zauberhaften Weise" des Wirkens des Wortes Gottes distanziert.

24) Vgl. 1926, S. 39 ff.

D - LEONHARD FENDT

1) Grundriß der Praktischen Theologie. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1938-39.

2) "Gott schafft sich in Christus ein Volk, sein Volk. Gott handelt an den Menschen in Christus grundlegend so, daß er Menschen zu seinem Volk macht, zur ekklesia tou Theou." S. 38.

3) S. 38.

4) Vgl. S. 38 ff.

5) Vgl. S. 38 ff.

6) Vgl. S. 38. 40.

7) S. 38.

8) S. 289 ff.

9) Vgl. S. 289.

10) "Zweifellos ist es ein unsinniger Gedanke, Menschen könnten oder müßten der Rettertat Gottes, erst recht der Rettertat Gottes durch die Gestalt Jesu Christi, nachhelfen, ja vielleicht sie gar erst ausführen. Die Rettertat tut Gott selbst, auch wenn er sie durch Christus tut." S. 290.

11) S. 289.

12) Vgl. S. 290.

13) "Die Menschen aber zur Gemeinde Jesu zusammenzurufen und als Gemeinde Jesu beieinanderzuhalten, das war der Auftrag Jesu an Menschen, an Jünger." S. 291.

14) S. 291.

15) Indem die Jünger "Gemeinde vollbringen", kann man sie "in ihrer Beauftragung und Bevollmächtigung durch Jesus 'Seelsorger' nennen." S. 291.

16) S. 291.

17) S. 292.

18) Ebenda.

19) Seelsorge ist für Fendt "menschliche Kunst und Bemühung nach jeder Hinsicht, Gemeinde Jesu Christi zu schaffen und beisammenzuhalten." S. 292.

20) S. 292 f.

21) Fendt unterscheidet daher zwischen einer "ärztlichen" und einer "geistlichen" Seelsorge. S. 293.

22) S. 293.

23) Vgl. oben Anm. 7.

24) Vgl. S. 302.

25) S. 302. Dabei hat Hendt vor allem die völkische Gemeinsamkeit vor Augen. Vgl. unten Anm. 29 ff.

26) Vgl. S. 302.

27) Ebenda.

28) S. 302 f.

29) S. 305.

30) "Die Kenntnis der Gemeinde vom Volkstum her, also vom Stamme, der Landschaft, den Ständen her, kann den angehenden Seelsorger seine Gemeinde lieben lehren..." S. 308 f. Hendts Sympathien für Gedanken des National-Sozialismus sind offenkundig. Vgl. etwa S. 307 f. Dazu E. Thurneysen, 1946, S. 137.

31) S. 308.

E - WALTER HOCH

1) Evangelische Seelsorge. Furche Verlag, Berlin 1937.

2) Vgl. S. 13. 61 f. 222.

3) Vgl. S. 13 ff. "Das allgemeine Priestertum bezieht sich sicherlich weit weniger, als mancher predigtlüsterne Bruder wähnt, auf die Bruderermahnung als auf die gemeinsame liebevolle Seelsorge, daß da einer das andern Last trage und wir also Glieder seien am Leib Christi, das ist gemeint." S. 14.

4) S. 13.

5) S. 56.

6) Vgl. S. 16.

7) "Wenn aber das einzelne Gemeindeglied auch als selbstverantwortlich für sein Heil erklärt wird, so heißt das niemals, es bedürfe der Gliedschaft in der Gemeinde nicht." S. 16.

8) S. 17.

9) Vgl. S. 174.

10) Vgl. S. 61. 222.

11) S. 61.

12) Vgl. S. 61. S. auch S. 16 f. 138 f.

13) S. 61.

14) S. 61. "Was im Gottesdienst im allgemeinen geschieht, entweder überzeitlich und zeitlos, wird in der Seelsorge persönlich und zeitlich in besonderer Weise wahrgemacht." Ebenda.

15) S. 53.

16) S. 130.

17) S. 130.

18) Vgl. S. 130. 222. 62.

19) S. 130.

20) Vgl. S. 138 f.

21) Ebenda.

22) S. 138.

23) S. 138 f.

24) Vgl. S. 118 f.

25) Ebenda.

26) Vgl. S. 222. 130 f.

27) S. 222.

28) Diese Auffassung wird auch von H. Wulf, S. 35 vertreten. Zu Asmussens Verständnis von Seelsorge vgl. meine Ausführungen in Kap. 2.

F - WOLFGANG TRILLHAAS

1) Der Dienst der Kirche am Menschen. Chr. Kayser Verlag, München 1950.

2) Vgl. S. 69 ff.

3) S. 70. "Seelsorge an Menschen durch Menschen ist deshalb möglich, weil Christen Glieder des Leibes Christi sind und weil sie alle zur Herde Christi gehören." S. 69.

4) S. 71.

5) Vgl. S. 71.

6) S. 71 f.

7) S. 71.

8) Vgl. S. 72 f.

9) S. 73.

10) S. 73. 80. 87. Daher die Definition von Seelsorge als "Besorgung des Leibes Christi in seinen Gliedern." S. 87.

11) S. 81.

12) Ebenda.

13) "Glaube und Zweifel, Not und Tod gehen den einzelnen an. Keiner kann für den anderen eintreten. Die Sakramente, Taufe und Abendmahl, empfängt jeder für sich. Im Leiden wird der einzelne erprobt und gereift und die Reue ist eine Revision des vergangenen Lebens, die kein Mensch dem anderen abnehmen kann." S. 82.

14) S. 81.

15) S. 81 f.

16) "Darum steht die Anerkennung der Würde des einzelnen Menschen nicht im Gegensatz zum Gedanken der christlichen Gemeinde, sondern beide bedingen sich gegenseitig." S. 82.

17) S. 82.

18) Vgl. S. 82 ff.

19) S. 83.

20) S. 85.

21) S. 82.

22) S. 85. 88.

23) S. 82. Vgl. dazu H. Wulf, S. 35 f.; D. Rössler, S. 37; W. Offele, S. 200 ff.

24) Vgl. S. 81 ff.

25) Anders W. Offele, der Trillhaas' Auffassung von Gemeinde als Leib Christi für eine "wesentlich unanschauliche Gemeinschaft" hält. S. 215.

26) S. 93.

27) S. oben Anm. 10.

28) S. 85.

29) Vgl. S. 93 ff.

30) S. 95.

31) S. 95. Die Auffassung von Trillhaas ist von H. Wulf richtig erkannt worden, wenn er sagt: "Der Gang des Gesprächs kann an diese dritte Stufe heranführen und bereit machen für das, was menschlich nicht mehr verfügbar ist." S. 60.

32) S. 95 f.

33) S. 60.

34) S. 96.

35) Dies steht im Widerspruch zu seiner Aussage, Seelsorge sei ein "menschliches Tun." Vgl. S. 70.

G - WALTER UHSADEL

1) Evangelische Seelsorge, Quelle & Meyer, Heidelberg 1966.

2) Als Beispiele sind zu nennen: W. Trillhaas, Der Dienst der Kirche am Menschen, S. 15 ff.; A.D. Müller, Grundriß der Praktischen Theologie, S. 103 ff.; L. Fendt, Grundriß der Praktischen Theologie, S. 65 ff. Zu Uhsadels Auffassung vgl. Evangelische Seelsorge, S. 11 ff. und Das seelsorgerliche Amt in der Gegenwart, in: Dt. Pfr. Bl. 63 Jg. 1963, S. 593 ff. Zum gesamten Problem s. E. Käsemann, Amt und Gemeinde im Neuen Testa-

ment, in: Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. I, 1960, S. 109 ff.

3) S. 11. "So wird denn das Bild eines antikirchlichen Jesus entworfen, und Paulus muß es sich gefallen lassen, daß man einen schwärmerischen Enthusiasten aus ihm macht, der nichts von Ämtern und Ordnungen, Gottesdienst und Sakramenten habe wissen wollen..." Ebenda.

4) R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 3. Aufl. 1958, S. 456; Uhsadel, S. 12.

5) S. 14.

6) S. 12 f.

7) "Auf das Geschehen selbst, also das Erlösungswerk Christi, kommt es an. Dies ist das die Kirche konstituierende Ereignis. Die bleibende Lebensverbindung zu diesem Ereignis hat Jesus Christus selbst in der Stiftung des Amtes gegeben. Das Amt ist der Gemeinde vorgegeben." S. 14.

8) S. 23. Vgl. auch 1963, S. 594.

9) 1963, S. 595.

10) S. 39; 1963, S. 595.

11) Ebenda.

12) S. 39.

13) 1963, S. 596.

14) S. 10. 21 f. Vgl. dazu E. Thurneysen, 1968, S. 12.

15) S. 25 f.

16) S. 30.

17) Ebenda.

18) S. 56.

19) Vgl. S. 91. Uhsadel beruft sich dabei auf C.G. Jung, dem er sich besonders verpflichtet weiß. Vgl. S. 75 ff.

20) S. 62.

21) S. 25 ff.

22) S. 31.

23) S. 52.

24) S. 91.

25) "Wer so denkt, ist weit vom Neuen Testament entfernt; denn dort erscheint die Kirche eben nicht als eine Institution, die dem Wandel menschlicher Bedürfnisse unterworfen wäre." S. 144.

26) Vgl. S. 98 ff.

27) S. 104.

28) S. 102.

29) S. 103.

30) S. 105 ff.

31) S. 106.

32) S. 122.

33) S. 107. "... denn alle Gemeinschaft, so auch die Gemeinde, bedarf einer gemeinsamen Ordnung, auf deren Grundlage man sich verständigt." Ebenda.

34) S. 107 f.

35) S. 107.

36) S. 108.

37) S. 128.

38) Vgl. S. 130 ff., wo Uhsadel eine Reihe von Beispielen aus seiner Praxis aufführt, um die Bedeutung der Gemeinschaft der Gemeinde zu unterstreichen.

39) S. 133.

40) S. 131.

41) S. 45. 129. 134. Das Amt ist "die lebendige Mitte, die die Gemeinde als Gemeinde Jesu Christi kenntlich macht. Das seelsorgerliche Amt stellt die Grundstruktur jener menschlichen Gemeinde dar, die man im Unterschied zu allen anderen Gestalten menschlichen Beisammenseins Gemeinde nennt." 1963, S. 595.

2. Kapitel

A - HORST FICHTNER

1) Handbuch der Evangelischen Krankenseelsorge. Bd. 1: Medizinische Grundlagen der Evangelischen Krankenseelsorge, Schwerin, 1928; Bd. 2: Theorie und Praxis der Evangelischen Krankenseelsorge, Schwerin, 1929. Ders. Systematik der Seelsorge, Leipzig, 1931. Ders. Kompendium der Krankenhausseelsorge, Berlin, 1957.

2) 1957, S. 9.

3) Das Buch "Medizinische Grundlagen der Evangelischen Krankenseelsorge" ist ausschließlich, das "Kompendium der Krankenhausseelsorge" teilweise von der Absicht bestimmt, den Seelsorger mit den bekanntesten Formen von Krankheit vertraut zu machen. Fichtner steht auch der Psychologie wohlwillend gegenüber. Vgl. etwa 1929, S. 64; 1931, S. 110. "Erst wenn sich der Seelsorger aus den ganz bestimmten spezifischen und individuellen Symptomen und Mischformen seelischer Zustände ein möglichst zutreffendes Bild von dem jeweiligen Seelenzustand seines Pflegebefohlenen gemacht hat, ist das Ansetzen einer therapeutischen Maßnahme überhaupt möglich." 1931, S. 13.

4) 1929, S. 11 f.

5) 1929, S. 62.

6) 1929, S. 66.

7) 1929, S. 83.

8) 1957, S. 97. Vgl. auch 1929, S. 73, wo es heißt: "Dabei ist ganz im allgemeinen zu berücksichtigen, welche Bedeutung eine jede Krankheit im Erleben des Menschen spielt, welche Wirkung durch sie auf die Seele des Menschen ausgeübt wird und welche besonderen Situationen und Bedürfnisse durch sie geweckt werden."

9) 1929, S. 89.

10) 1957, S. 97.

11) Es tauchen bei Fichtner auch noch andere Themen auf, die auf dieser Linie stehen. So etwa die Volkserziehung (1929, S. 76 ff.), das Einwirken auf Menschen durch die Herstellung von Ordnung (1931, S. 67), die Anbahnung von Sitte (1931, S. 83), die Ablehnung des Dogmatismus (1931, S. 110 ff.).

12) Vgl. zum folgenden 1929, S. 149 ff.

13) Vgl. dazu 1929, S. 150 f.; 1931, S. 64 f. Vgl. ebenfalls J. Scharfenberg, 1972, S. 17 f.

14) Vgl. 1929, S. 150; 1931, S. 39. 64 f.: "... nur muß der Seelsorger, nachdem der Redestrom entsiegelt ist, sorgsam darauf achten, ob sich ihm nicht eine Gelegenheit bietet, die ihn unmerklich das Gespräch von den persönlichen Fragen zum rein Seelsorgerlichen abbiegen läßt. Diese Gelegenheit muß gesucht - und gefunden werden, damit das Gespräch mit einem herzandringenden, gewissenweckenden Appell endigen kann, der sich an die Einsicht des Pfleglings wendet und ihn mit den Worten irgendeines passenden Schriftwortes in das Licht der Verantwortung vor Gott stellt."

15) Vgl. 1931, S. 42.

16) Vgl. 1929, S. 97 f.

17) 1931, S. 42.

18) Vgl. 1957, S. 90.

19) Vgl. 1931, S. 42.

20) 1957, S. 83. Vgl. auch S. 96. In seinen früheren Schriften bezeichnete Fichtner die Seelsorge noch als "Dienst an der Seele kranker Menschen." Vgl. 1929, S. 61.

21) 1957, S. 83. Der Pflegling soll spüren, "daß Gott und nur Gott allein in entscheidender Stunde durch den Mund des Seelsorgers so mit ihm redet, daß die Christuswirklichkeit zugleich in ihm Ereignis wird." Ebenda.

22) "Ist es aber, nachdem der Seelsorger gewürdigt war, menschliche Vorbereitungsarbeit zu leisten, wirklich durch Gottes letzte Führung zur Umprägung gekommen, so ist damit gleichzeitig dem Glauben Raum gegeben, der als seelisch-persönliche Lebensform des Menschen in entscheidender Stunde durch Gott einen entscheidenden Anstoß zur Erneuerung erhielt. Nun gilt es, in der sogenannten Nacharbeit und weiteren Führung dieses noch schwache Glaubensleben besonders zu pflegen..." 1931, S. 39.

23) 1931, S. 57.

24) 1931, S. 39.

25) 1931, S. 37.

26) 1931, S. 52 f.

27) Vgl. 1929, S. 73 f.; 1931, S. 52 f.; 1957, S. 10. 76 ff. Hier heißt es: "Krankheit (ist) den Menschen gegeben, damit an ihnen die Werke Gottes offenbar werden." S. 77. Ferner: "Der letzte Sinn der Krankheit liegt eben im Durchbruch des Kranken zum Leben." S. 79.

28) Vgl. 1929, S. 89. Vgl. ebenfalls Anm. 8.

29) Von der Therapie heißt es, daß sie geschieht "nach Erledigung einzelner Präliminarien vornehmlich durch die Heilsmittel des Wortes Gottes..." 1929, S. 89 f.

30) "Im übrigen aber sei der Krankenhausseelsorger vor jeder Übertreibung der Krankengemäßheit gewarnt. Insonderheit sei er jederzeit dessen eingedenk, daß die Einstellung auf den Kranken und seine Individualität nur ein wertvolles Hilfsmittel der Seelsorge ist, aber nicht der alleinige Weg und der schlechthinnige Maßstab." 1957, S. 99.

31) Vgl. 1931, S. 39 f. 68.

B - HANS ASMUSSEN

1) Die Seelsorge. Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung. C. Kaiser Verlag, München 1934.

1 a) Der ekklesiologische Aspekt des seelsorgerlichen Handelns wird erst in der "Seelenführung", also außerhalb der eigentlichen Seelsorge in Betracht gezogen. Vgl. dazu H. Wulf, S. 35.

2) Vgl. Asmussen, S. 15 ff.

3) Es sei auf die Untersuchung von W. Offele, S. 124 ff. hingewiesen. Vgl. ebenfalls D. Rössler, S. 21 ff.; J. Scharfenberg, 1972, S. 14 ff.; H. Wulf, S. 31-33 u. 55-58.

4) S. 15.

5) Vgl. S. 15 f.

6) Vgl. S. 20 ff.

7) S. 20.

8) "Eine Nötigung, die 'Behauptung' zu beweisen, besteht nicht." S. 21.

9) S. 20.

10) S. 16.

11) S. 17.

12) Vgl. S. 20 ff. "Wort Gottes kann nur verkündigend gesagt werden." S. 20. "Das ist für die Seelsorge von höchster Bedeutung, da wir in der Seelsorge Gottes Wort zu sagen haben." S. 23.

13) Dies geht am deutlichsten aus folgenden Sätzen hervor: "Die Rettung darf nur in der Form göttlicher Verheißung im Wort erscheinen." S. 32. "Das Heil kommt ohne Vermittlung... Es bricht herein in der Zusprache der Verheißung." Ebenda.

14) Vgl. S. 28.

15) Darauf hat bereits W. Offele aufmerksam gemacht. In einer von H.O. Wölber übernommenen Formulierung sagt er: "Denn der Seelsorger soll doch nicht nur weitersagen, was Gott gesagt hat, sondern tun, was Gott sagt." S. 138.

16) Vgl. S. 19.

17) Vgl. S. 19. "Er muss sich verraten, weil er reden muss." S. 16. W. Offele spricht mit Recht davon, daß der Betreute sich dabei "wie in einer Falle" vorkommen muss. S. 138.

18) Vgl. S. 19.

19) Zum Verhältnis von Seelsorge und Seelenführung vgl. Asmussen, S. 43 ff. Kritisch dazu W. Offele, S. 131 ff. und H. Wulf, S. 31 ff.

20) Auf die Einsicht von seiten des Betreuten wird offensichtlich keinen Wert gelegt, weder in der Gesprächsphase ("Wir Seelsorger stecken noch alle tief in dem Wahn, es sei unsere vornehmste Aufgabe, das Gegenüber unseres Gespräches zum Durchschauen seiner selbst zu bringen", S. 24), noch in der Phase des Zuspruchs (Das Ausrichten des Wortes Gottes "entbindet uns von der vernichtenden Menschensatzung, unser Gesprächspartner müsse im Augenblick der Rede deren Inhalt in seiner ganzen Tragweite übersehen," S. 23.).

21) Vgl. S. 21 f.

22) Vgl. S. 19. Vgl. dazu J. Scharfenberg, op. cit. S. 15 und H. Wulf, op. cit. S. 56.

23) S. 16.

24) S. 17.

25) Zu der Angst, vgl. Asmussen S. 17.

26) Vgl. S. 17. "Wesentlich ist, daß ich durch das Amt einen Auftrag bekommen habe, nach dem ich mich richten muß. Der Mensch, zu dem ich mit diesem Auftrag komme, soll den Auftrag ernst nehmen. Nimmt er ihn nicht ernst, dann verachtet er auch den, der den Auftrag gab." Ebenda.

27) "Die Würde des Auftretens muß der Höhe des Anspruches entsprechen." S. 17. Vgl. auch S. 18.

28) "Selbst wenn der Seelsorger der demütigste Mensch ist, den man sich denken kann, ist er gar nicht imstande, seine Aufgabe etwa nicht 'von oben herab' auszurichten. Welches Interesse sollte er daran haben, zu verschweigen, daß sein Auftrag von oben her kommt, daß dieser Auftrag gewaltig den ganzen Menschen mit Beschlag belegt? Seine Demut bleibe mit dem Auftrag unvermengt!" S. 18.

C - EDUARD THURNEYSEN

1) Der Untersuchung liegen vor allem folgende Veröffentlichungen zugrunde: Rechtfertigung und Seelsorge, in: Zwischen den Zeiten (6. Jg.) München 1928, S. 197 ff.; Die Lehre von der Seelsorge, Zürich 1946; Seelsorge im Vollzug, Zürich 1968.

2) Dieser viel verwendete Begriff stammt von R. Riess (Seelsorge, 1973, S. 153 ff.) und ist insofern schillernd, als er dem dialektischen Ansatz K. Barths, dem Thurneysen verpflichtet ist, keine Rechnung trägt.

3) Dazu sei auf R. Riess, Seelsorge, 1973, S. 153 ff. und auf W. Offele, Das Verständnis der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart, 1966, S. 139 ff. hingewiesen.

4) 1928, S. 210.

5) So etwa: "Seelsorge findet sich in der Kirche vor als Ausrichtung des Wortes Gottes an den einzelnen." 1946, S. 9. Oder: "Sie ist die der Gemeinde immer neu und überall aufgetragene Ausrichtung der ihr anvertrauten Botschaft, wie sie ausgeht vom Worte Gottes, das die Gemeinde im Zeugnis der Propheten und Apostel vernimmt. Sie ist Zeugendienst, aber nur als Anrede an den einzelnen, also Verkündigung von Mensch zu Mensch." 1968, S. 24. Der Zusammenhang von Seelsorge und Gemeinde ist beim späten Thurneysen klarer herausgestellt worden.

6) 1946, S. 58.

7) Seelsorge ist begründet "in der Lebendigkeit des der Kirche gegebenen Wortes Gottes." 1946, S. 9.

8) 1946, S. 9.

9) "... das Zeugenwort derer, die sie (die Wahrheit) zum ersten Mal vernommen und ausgerichtet haben" 1946, S. 10.

10) Ebenda.

11) 1946, S. 10. Vgl. dazu H.O. Wölber, Das Gewissen der Kirche, 1965, S. 60.

12) "Es ist dabei zu bedenken, daß das Ereignis des Gesprochenwerdens des Wortes Gottes durch Gott selber allerdings niemals und unter keinen Umständen menschlicher Betrachtung zugänglich sein wird. Aber dieses Ereignis hat sozusagen seinen Niederschlag, seine Entsprechung in der Sphäre des menschlichen Geschehens, so wahr ja das Wort Gottes ein von Gott zum Menschen hin gesprochenes Wort ist." 1946, S. 10.

13) 1946, S. 10.

14) 1928, S. 197.

15) Die Beschränkung auf die verbale Kommunikation ist beim späten Thurneysen zwar aufgelockert worden (vgl. 1968, S. 79 f.), sie bleibt aber ein wesentlicher Zug seines Werkes.

16) Weil Gott die Welt und den Menschen durch sein Wort geschaffen hat, "so kommt es zu jenem Umgang des Menschen mit Gott im Worte. Das ganze Geheimnis unseres Lebens, das Geheimnis unseres Personseins vor Gott, liegt beschlossen im Wunder des Wortes, das Gott zu uns spricht, und des Wortes, das er uns verleiht." 1946, S. 51. Vgl. auch R. Riess, 1973, S. 154 ff.

17) 1946, S. 55; R. Riess, 1973, S. 159 f.

18) 1946, S. 57. Vgl. auch 1946, S. 58; 1968, S. 59.

19) 1946, S. 58. 186.

20) 1946, S. 48.

21) 1946, S. 74; s. auch 1928, S. 212.

22) 1946, S. 182 ff.

23) "Wir haben immer wieder alles bloß Tatsächliche und Psychologische hinter uns zu lassen, oder vielmehr wir haben es hineinzurücken, so gut es uns gegeben ist, in das Licht, das vom Worte Gottes her darauf fallen wird." 1946, S. 122.

24) 1928, S. 199.

25) 1946, S. 75. 162 ff.

26) 1946, S. 167. "Gott knüpft nicht an, aber er schafft neu." 1946, S. 76.

27) "Der Heilige Geist allein ist es, der die Voraussetzung schafft für das rechte Hören. Er sorgt dafür, daß der Mensch in die rechte Verfassung und Lage kommt, aus der heraus Gottes Wort für ihn hörbar wird." 1946, S. 170.

28) "Es muß ein gebundenes, ein gehorsames, und das heißt ein den anderen Menschen im Zuhören innerlich bereits mit in den Bereich des Wortes hineinnehmendes Hören sein." 1946, S. 116. "Wir werden also beim Hören auf unseren Nächsten gleichzeitig auch auf das Wort Gottes hören." Ebenda.

29) Vgl. 1946, S. 90.

30) 1946, S. 90. 102.

31) 1946, S. 119 f.

32) Vgl. 1946, S. 126 f.

33) 1946, S. 127.

34) 1946, S. 120.

35) 1946, S. 119.

36) "Wir haben also unser Sprechen, sofern es um das Sprechen von den göttlichen Dingen geht, nicht anders zu betrachten denn als ein Werkzeug, das Gottes Wort zur Verfügung steht und von ihm gebraucht wird." 1946, S. 95. "Gott selber ist und bleibt der in aller Seelsorge eigentlich Handelnde." 1968, S. 23.

37) "Denn Gottes Wort sagt beiden, daß ihr einander Nichtverstehen seinen Ursprung hat in ihrer Sünde, ihrem Getrenntsein von Gott." 1946, S. 106.

38) 1946, S. 105.

39) "Indem diese neue Anrede zu uns kommt, wird - wiederum im Raum der Sprache - die Voraussetzung geschaffen, unter der endlich ein wirkliches Sichbegegnen, eine wirkliche Gemeinschaft möglich wird unter Solchen, die bisher in ihrem Miteinandersprechen in Trennung und Gegensatz zueinander getrieben worden sind." 1946, S. 105 f.

40) "Das seelsorgerliche Gespräch ruht ganz und gar auf dieser Wirklichkeit einer durch Gottes Wort gestifteten Begegnung von einander fernen und fremden Menschen." 1946, S. 106.

41) 1946, S. 108.

42) Vgl. etwa 1968, S. 77 ff.

43) Dieser Meinung ist auch R. Riess, 1973, S. 174 f.

44) 1968, S. 77.

45) "Als die so von ihm Begegneten und Angeredeten werden wir erst fähig, mit den Mitmenschen und der Umwelt in die Gemeinschaft des Gespräches zu kommen, die unser Leben bedeutet." 1968, S. 81.

46) 1968, S. 86.

47) "Es soll doch in unserer Begegnung mit dem Nächsten zu einer Begegnung kommen mit Gott." 1968, S. 86.

48) 1928, S. 210; 1946, S. 9. 45; 1968, S. 9.

49) 1946, S. 12.

50) "Ja, es wird mit zum Zeichen lebendiger Gemeinden gehören, daß solche Seelsorge von allen ihren Gliedern und ungerufen getan und empfangen wird." 1946, S. 45.

51) "Die Weisung aller Weisungen, die wir in der Seelsorge zu geben haben, lautet daher: Zur Gemeinde gehen! Unter das Wort gehen! Anteil nehmen am Sakrament! Wenn es nicht zur Eingliederung in die Gemeinde kommt, so ist die ganze Seelsorge ins Leere getan." 1946, S. 292 f. Vgl. auch 1946, S. 45; 1928, S. 215.

52) 1946, S. 27 ff. Daß die Eingliederung in die Gemeinde auch den Charakter eines Herausnehmens aus der Welt trägt, zeigt sich z.B. 1946, S. 293; 1968, S. 12 f. Vgl. ebenfalls R. Riess, 1973, S. 168.

53) "Um dieses Zusammenhanges zwischen dem Worte Gottes und dem Leben der Menschen willen also errichtet die Kirche ihre seelsorgerliche Zucht." 1946, S. 32.

54) Vgl. 1946, S. 239.

55) 1928, S. 215.

D - OTTO HAENDLER

1) "Grundriß der Praktischen Theologie", Berlin 1957.

2) S. 315.

3) Vgl. S. 369 ff. Siehe auch S. 309, wo es heißt: "Es gehört zu den Wesenszügen der Seelsorge, daß sie Gespräch ist."

4) Vgl. S. 315.

5) S. 369.

6) Vgl. S. 310.

7) Vgl. S. 321.

8) Ebenda.

9) Vgl. S. 310.

10) Vgl. S. 371.

11) Vgl. S. 336.

12) Vgl. S. 314 f.

13) S. 310.

14) Vgl. S. 315.

15) Vgl. S. 325. Haendler spricht von der Psychologie als der "weltlichen Schwester" der Seelsorge. Ferner sagt er: "Wir sind beiderseits von der Sache her angewiesen auf freimütige gegenseitige Achtung und Wertung, wechselseitige Ergänzung und verantwortliche Haltung und Entscheidung in jedem Augenblick des Vollzugs." Ebenda.

16) Vgl. S. 331 f.

17) Vgl. S. 317 ff.

18) S. 317.

19) Vgl. S. 318.

20) S. 318.

21) Vgl. S. 311.

22) Vgl. S. 311.

23) Vgl. S. 351.

24) Vgl. S. 314 f.

25) Vgl. S. 314.

26) S. 315.

27) Vgl. S. 351.

28) Vgl. S. 347.

29) S. 351.

30) Vgl. S. 312.

31) Vgl. S. 323 u.S. 335.

32) Vgl. S. 314 f.

33) S. 316.

34) Vgl. S. 347.

35) Vgl. S. 345.

36) S. 316.

37) Vgl. S. 316.

38) Ebenda.

39) Vgl. S. 345. Wenn die Seelsorge nicht in die Geborgenheit führt und dem Betreuten Heimatgewißheit und Heimatgefühl in der Kirche vermittelt, dann empfängt er nicht alles, was ihm von Gott zugedacht ist. S. 316.

40) S. 316. Haendler versteht die Kirche als die Gemeinschaftsform, "in der grundsätzlich und praktisch Gemeinschaft der Menschen unter dem Geiste Gottes nach Möglichkeit verwirklicht wird und ist." S. 320.

41) Vgl. S. 344.

42) Ebenda.

43) S. 345.

44) S. 345.

45) S. 319.

46) Vgl. S. 320.

47) Vgl. S. 320.

48) Ebenda.

49) Vgl. dazu "Tiefenpsychologie, Theologie und Seelsorge" (Hg. v. J. Scharfenberg u. K. Winkler), Göttingen 1971, S. 161.

50) Vgl. S. 322.

51) Vgl. S. 334.

52) Vgl. S. 358.

53) Ebenda.

54) S. 321.

55) S. 322.

56) "Der ganze Mensch", S. 35. Siehe dazu auch W. Offele, 1966, S. 250 f.

57) Vgl. S. 321.

E - ALFRED DEDO MÜLLER und ADELHEID RENSCH

1) Vgl. Grundriß der Praktischen Theologie, Gütersloh, 1950, S. 278.

2) Vgl. S. 17 f.

3) Vgl. S. 13.

4) Vgl. S. 15.

5) Vgl. S. 19.

6) S. 15.

7) Vgl. S. 284.

8) Dieser Meinung ist auch W. Offele, 1966, S. 173.

9) S. 18.

10) S. 15.

11) Vgl. S. 19. S. auch S. 48 f., wo von einem "unbedingten Realismus" die Rede ist.

12) Vgl. S. 291.

13) Vgl. S. 22.

14) Vgl. S. 292.

15) Ebenda.

16) S. 285.

17) Vgl. S. 285 f.

18) Vgl. S. 287. Ausdruck dafür ist die Tatsache, daß der Mensch "im Leibe" ist, wobei Müller unter "Leib" nichts anderes versteht, als die "Gestalt gewordene Welthaftigkeit unserer Existenz, also wahrhaft konkret gewordene und uns schicksalhaft verbundene Welt." Ebenda.

19) "Nicht daß wir in der Welt sind, führt zu Konflikten, sondern wie wir in der Welt sind, daß wir immer in Gefahr sind, die Welt mit einer Innbrunst zu umfassen und Erwartungen auf sie zu richten, die nur Gott zukommen, das stürzt uns in immer neue Verwicklungen." S. 288.

20) Vgl. S. 287 ff.

21) Vgl. S. 291.

22) S. 286.

23) Ebenda.

24) S. 328.

25) S. 288.

26) Vgl. S. 287. Allerdings vorwiegend als Glaubenshilfe, aber in dem Maße, in dem ein rechter Glaube zur "Entfaltung in Lebensgefühl, Lebenshaltung und Lebensordnung" führt, ist die Glaubenshilfe zugleich auch Lebenshilfe. Ebenda.

27) Vgl. S. 287.

28) S. 289.

29) Vgl. S. 284.

30) S. 281.

31) Vgl. S. 284. Es geht Müller darum, den Eindruck zu vermeiden, "als würden in einer 'Kirche des Wortes' nur Worte gemacht." Ders. "Die Zukunft der Pastoraltheologie", in: TLZ, 1955, S. 24. Vgl. auch W. Offele, 1966, S. 173.

32) Vgl. S. 281.

33) Vgl. S. 323.

34) Zu Müllers Verständnis vom seelsorgerlichen Gespräch vgl. S. 325 ff.

35) S. 326.

36) S. 326. Ferner neige der Mensch dazu, das Gespräch in den Dienst fragwürdiger Interessen zu stellen und es als Überwältigungsversuch zu mißbrauchen. Für ihn ist es deshalb kein Wunder, "daß ein Gespräch so leicht danebengeht!" Ebenda.

37) Vgl. S. 293. In dem Wort Jesu: "Dein Glaube hat dir geholfen", sieht Müller Ziel und Ende aller christlichen Seelsorge. S. 294.

38) Vgl. S. 279. Für ihn ist der Verfall der Seelsorge im neueren Protestantismus "nur ein Symptom für die Erschütterung des kirchlichen Selbstbewußtseins überhaupt." S. 280.

39) Vgl. dazu S. 280. 322.

40) Siehe dazu seine Ausführungen auf S. 29 ff.

41) S. 29.

42) Vgl. S. 30.

43) S. 37.

44) Vgl. S. 37.

45) S. 40. "Ist das Verhältnis zu Gott nicht in Ordnung, so gerät unfehlbar auch das Verhältnis zu den Menschen in Unordnung." Ebenda.

46) 1966, S. 185.

47) Göttingen, 1967^2.

48) Dies geht schon aus dem Untertitel ihres Buches hervor: "Psychologische Hinweise zur Methode und Haltung". Vgl. auch S. 4 f., wo diese Arbeit ausdrücklich erwähnt wird.

49) Es sei dafür auf den Abschnitt II, S. 41 ff. hingewiesen.

50) "Kontaktmüdigkeit und Kontaktsehnsucht als seelsorgerliche Aufgabe", in: WzM, 1961, S. 1 ff. S. 60 ff.

51) S. 2.

52) Ebenda.

53) Vgl. S. 2. "Kein Wunder", so fährt Rensch fort, "daß die Arbeiterin, die mit vielen in der lauten Werkhalle zusammenarbeitet, die Verkäuferin, die täglich Hunderte bedient, und Menschen in leitenden Stellungen, die zudem noch zu vielen Tagungen und Verhandlungen fahren müssen, kontaktmüde werden." S. 3.

54) S. 3.

55) Ebenda.

56) S. 4.

57) Ebenda.

58) Ebenda.

59) S. 5.

60) Vgl. S. 6.

61) Ebenda.

62) S. 7.

63) S. 8.

64) Vgl. S. 60 ff.

65) Vgl. S. 60.

66) S. 61.

67) S. 60.

68) Vgl. S. 62.

69) S. 67.

70) Vgl. S. 68 f.

71) S. 68.

72) Vgl. S. 69.

73) Vgl. S. 69.

74) Vgl. S. 8.

75) Vgl. S. 60. Siehe oben Anm. 67.

F - HERBERT GIRGENSOHN

1) Vgl. den Sammelband "Heilende Kräfte der Seelsorge", Göttingen, 1966, S. 9 und S. 24 f.

2) Immer wieder kommt dieser Zug bei ihm zum Ausdruck. Vgl. etwa S. 9, wo es heißt: "Verkündigung vollzieht sich darum nicht im leeren Raum, sondern in einer konkreten Situation und ist bezogen auf Menschen, die sich in einer bestimmten Lage befinden." Oder: "Seelsorge ist gleichsam der verlänger-

te Arm der gottesdienstlichen Verkündigung, der unter Umständen bis in die ganz individuellen, einmaligen Lebensverhältnisse des einzelnen Menschen hineinreicht." Ebenda.

3) Vgl. S. 10 f. "Die rettende Liebestat Jesu geht nicht nur auf das Einzelindividuum, sondern gleichzeitig auch auf die gesamten mitmenschlichen Beziehungen, in denen der Mensch steht." Ebenda.

4) Vgl. S. 11.

5) Vgl. S. 10.

6) Vgl. S. 12. Zum Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie, vgl. S. 15 f.

7) Er hält der Wissenschaft vor, sie mache den Menschen zum Objekt der Forschung. Außerdem beschäftige sie sich mit innerweltlichen Angelegenheiten und biete lediglich immanentistische Lösungen an. Im Gegensatz dazu, habe die Seelsorge es mit Dingen zu tun, die nicht aus dieser Welt sind. Vgl. S. 12. Zu dem gesamten Problem von Seelsorge und der wissenschaftlichen Betrachtung des Menschen, vgl. D. Rössler, 1962, S. 39 ff., speziell zu Girgensohn s.S. 58.

8) Vgl. dazu S. 18 f.

9) S. 10 f. "Man kann sie auch die Situation der Anfechtung nennen, in der gegen das Einwirken Gottes zum Heil gestritten wird, in der alles, was er durch Jesus Christus wirkt an neuem Leben, bestritten wird." Ebenda.

10) "Sie ist die Pforte, durch die man hindurch muß, um in die erlöste Welt zu gelangen. Sie ist der Punkt, wo der Herrschaftswechsel stattfindet." S. 11.

11) "Der Weg zum Glauben, durch den die Vergebung angenommen wird, wie auch das Bewahren des Glaubens im Alltag machen in besonderer Weise die Anfechtung und die Notwendigkeit einer seelsorgerlichen Hilfe deutlich." S. 11.

12) S. 16.

13) Ebenda.

14) Vgl. S. 16.

15) Vgl. S. 16.

16) "Zum Wesen der Kirche gehört die Gemeinschaft der Christen untereinander." S. 22. "Das Wesen der Kirche ist communio. In der communio der Gläubigen wird Kirche verwirklicht." Ebenda.

17) S. 22.

18) "Die Christen sind eine Einheit, darum sollen sie auch diese Einheit leben." S. 22.

19) Vgl. S. 22.

20) Vgl. S. 23.

21) Vgl. S. 76.

22) S. 76.

23) S. 23.

24) Vgl. S. 23. 28.

25) Vgl. oben Anm. 1. In diesem allgemeinen Sinne ist die Seelsorge cura animarum generalis und unterscheidet sich nur teilweise von der Predigt. Vgl. S. 24.

26) S. 28.

27) Vgl. dazu S. 25 ff.

28) S. 25. "Der Geist Gottes kann sein Werk treiben dem menschlichen Versagen zum Trotz." Ebenda. Vgl. auch S. 26.

29) S. 25. Ferner sagt er: "... das Auseinanderklaffen von Verkündigung und Leben in der Person des Seelsorgers oder von dem Inhalt der Verkündigung und dem ganzen Charakter des seelsorgerlichen Gesprächs - der ganzen Atmosphäre, in der das Gespräch stattfindet - wirkt vielleicht in der Seelsorge noch verhängnisvoller als in der Predigt." Ebenda.

30) Vgl. S. 25 f.

31) S. 27.

32) Vgl. S. 26.

33) Vgl. S. 33 ff.

34) Vgl. S. 38.

35) S. 42.

36) S. 27.

37) Vgl. S. 27. Vom Gemeingeist heißt es: "In jeder vom Geist erfaßten Gemeinschaft entsteht ein Gemeingeist, eine Atmosphäre, in die gestellt zu werden allein schon Glaubens- und Lebenshilfe ist. Was aus einer solchen Gemeinschaft heraus in unzähligen Rinnsalen weitergetragen wird und seelsorgerliche Wirkung ausübt, läßt sich gar nicht kontrollieren." S. 19.

38) S. 30.

39) Ebenda.

40) Ebenda.

41) Ebenda.

42) Vgl. S. 30 f.

43) Vgl. S. 31.

44) Vgl. S. 24.

45) S. 75.

46) Vgl. S. 76.

47) Vgl. S. 80 f. "Das menschliche Denken, sofern es die Beziehungen untereinander betrifft, kreist überraschenderweise stark um die Schuldfrage." S. 81.

48) Vgl. S. 79 f.

49) S. 87.

50) Vgl. allerdings S. 85, wo immerhin einige Ansätze zu finden sind, die auf einen Zusammenhang von Schuld und Gemeinschaft hindeuten.

G - ADOLF ALLWOHN

1) "Das heilende Wort", Göttingen, 1958; "Das heilende Wort", in: WzM 1961, S. 99 ff.; "Evangelische Pastoralmedizin", Stuttgart, 1970.

2) "Der Mensch in der christlichen Verkündigung ist der von Gott bloß und entdeckt stehende Sünder." 1958, S. 16.

3) Vgl. 1958, S. 10 ff.

4) Vgl. 1958, S. 10; 1970, S. 21 ff.

5) Vgl. 1958, S. 11.

6) 1958, S. 10.

7) 1958, S. 12.

8) Vgl. 1970, S. 64.

9) 1970, S. 64. Vgl. E. Thurneysen, 1948, S. 196.

10) 1958, S. 12.

11) Vgl. 1958, S. 14.

12) 1958, S. 14.

13) 1958, S. 13.

14) Vgl. 1958, S. 117.

15) Vgl. 1958, S. 190.

16) Vgl. 1958, S. 208.

17) 1958, S. 130. 133 ff.

18) Vgl. 1958, S. 135.

19) 1958, S. 135.

20) 1958, S. 160. Kritisch dazu J. Scharfenberg: Seelsorge als Gespräch, S. 18.

21) Vgl. 1958, S. 204. "Der Mensch soll hier als das, was er wirklich ist, nämlich als hilflos, sehnsüchtig und gequält in die Erscheinung treten." Ebenda.

22) 1958, S. 205.

23) 1958, S. 205.

24) 1958, S. 159.

25) Vgl. 1958, S. 160.

26) Vgl. 1958, S. 161; s. auch 1970, S. 124 ff.

27) Vgl. 1970, S. 189.

28) 1958, S. 135. 139.

29) Vgl. 1958, S. 139.

30) 1970, S. 186.

31) 1970, S. 187.

32) "Die Ganzheit des Heils wird also verfehlt, wenn es die Kirche nur in Worten zu uns kommen läßt." 1958, S. 15. Ferner: "Das Bibelwort muß in unserer natürlichen Sprache 'Fleisch' geworden sein." 1958, S. 131.

33) Vgl. 1958, S. 190 f.

34) 1958, S. 192.

35) Vgl. dazu 1958, S. 193 ff. (Die nun folgenden in Klammern stehenden Zahlen beziehen sich auf diese Stellenangabe.)

36) Vgl. 1970, S. 101.

37) Vgl. 1970, S. 102.

38) Vgl. 1958, S. 230; 1970, S. 101 f.

39) 1958, S. 202.

40) 1958, S. 217.

41) Vgl. Anm. 33.

42) Vgl. 1970, S. 186.

43) 1958, S. 240.

44) Vgl. 1958, S. 240.

45) 1958, S. 243.

46) 1958, S. 209.

47) Vgl. 1958, S. 218.

48) Vgl. 1958, S. 201.

49) 1958, S. 242 f.

50) Dies geht am deutlichsten aus seinem Beichtverständnis hervor; vgl. 1958, S. 208 ff,, hierzu S. 216.

51) 1958, S. 209.

52) 1958, S. 211. "Der sich selbst betrachtende Mensch sieht nicht den Balken im eigenen Auge, der Mitmensch aber sieht ihn. Deshalb muß sich der Mensch die Sicht des anderen zu seiner Selbsterkenntnis dienen lassen, wozu er sich allerdings nur dann überwinden wird, wenn er helfender Liebe und nicht Verurteilung begegnet." Ebenda.

53) Vgl. 1958, S. 216.

54) 1958, S. 217.

55) 1958, S. 195 f. (Vgl. oben Anm. 35).

56) Vgl. H. Tacke, 1975, S. 173.

57) Vgl. dazu H.H. Knolle, Erfahrungen aus der Telefonseelsorge einer Großstadt, in: Die Stunde der Seelsorge. Hg. von H. Jetter, S. 85.

H - HANS-OTTO WÖLBER

1) "Das Gewissen der Kirche". Abriß einer Theologie der Sorge um den Menschen. 2. Aufl., Göttingen, 1965.

2) Vgl. S. 9.

3) Vgl. S. 10.

4) Vgl. S. 11 ff.

5) Vgl. S. 13 f.

6) S. 15 f.

7) Vgl. S. 18 ff.

8) Vgl. S. 18 f. "Die Seelsorge sieht die Verlorenheit in jedem Fall tiefer, als wir es mit einer sozialen Tat erreichen können." S. 71.

9) Vgl. S. 19. "Zwischen den einzelnen und der Gemeinschaft muß ein Gleichgewicht bestehen." Ebenda.

10) Vgl. S. 20 ff.

11) S. 28. Vgl. auch S. 24, wo vom "Vorrang des Verlorenen" die Rede ist.

12) Vgl. S. 23 ff.

13) S. 34 f. "In diesem Sinne einer erbarmenden Theologie, einer Verkündigung, die das Verlorene sucht, nennen wir die Sorge um den Menschen, also traditionellerweise die Seelsorge, das Gewissen der Kirche." S. 48.

14) Vgl. S. 49.

15) Ebenda.

16) S. 50.

17) S. 51. Wölber sieht die Gefahr einer nur amtlichen Seelsorge einmal darin, daß sie zu einem Instrument der Kirchenzucht werden könnte, und zum anderen, daß sie dem geistlichen Amt einen besonderen Anspruch auf eine Mittlerstellung einräumen könnte. Vgl. S. 52.

18) S. 46. Vgl. auch S. 43.

19) Vgl. S. 54 f.

20) S. 56. "Seine Gottesferne wird nicht durch Seelenführung, durch Sichloslassen, durch Hingabe usw. überwunden, sondern durch Gnade. Das Kreuz bedeutet das ganze Zerbrechen der Schöpfung. Der neue Himmel und die neue Erde sind eine Überwindung des Alten und ein wirklich anderes." S. 69.

21) S. 54.

22) Vgl. S. 23.

23) S. 69.

24) S. 72.

25) S. 24.

26) S. 55.

27) Vgl. S. 29 ff.

28) S. 30. Zu V. von Weizsäckers "Gesetz der Bipersonalität oder Zweisamkeit der Werte" vgl. Wölbers Buch "Menschenführung", 3. Aufl. 1959, S. 8.

29) Vgl. S. 31.

30) S. 32.

31) Ebenda.

32) "Wenn der Sünder vom Beistand der Menschen abhängig bliebe, wäre er seines Trostes nie gewiß." S. 22.

33) Vgl. S. 22 f. In einer Paraphrasierung des Satzes von M. Luther: "Hüte Dich, daß Du vor Dir nicht mehr als Sünder erscheinen willst - Christus wohnt nämlich nur bei Sündern", sagt Wölber: "Versuche nicht mehr, von der Anstrengung deiner Liebe abhängig zu sein. Dabei wirst du immer scheitern. Aller Trost ruht nur in Christus." S. 23.

34) Vgl. S. 33.

35) Hans Trüb, "Heilung aus der Begegnung", Stuttgart, 1971[3].

36) Vgl. S. 231 ff. "Der Kranke muß Ichbezogenheit und Introvertiertheit überwinden und es lernen, bergende Abhängigkeit zu bejahen." S. 232. Ferner: "Wer aus der Du-Beziehung heraustritt, gerät in ein maskenhaftes Man-Verhalten." Ebenda.

37) Vgl. S. 233.

38) S. 239.

39) Vgl. S. 240.

40) Vgl. S. 184 f.

41) Vgl. S. 256.

42) Vgl. S. 257.

43) S. 242. "Nur wenn das Weizenkorn in die Erde fällt und erstickt, bleibt es nicht allein. Nur dann trägt es Frucht... Was am Kreuz geschah, nämlich das Sterben, und das Ja, das Gott dazu gab, prägt die seelsorgerliche Forderung." S. 257.

44) Vgl. S. 251.

45) S. 252. "In der Begegnung mit dem göttlichen Gesetz erfaßt er, daß er wirklich eine neue Kreatur werden muß." S. 251.

46) Vgl. S. 253.

47) Vgl. S. 211.

48) S. 211.

49) Vgl. S. 206.

50) S. 206. Die Betonung des Handelns Gottes in der Seelsorge schließt für Wölber nicht das aktive Eingreifen des Seelsorgers aus. Er sagt: "Ideen und Wahrheiten können sich nicht erbarmen." S. 44. Ferner: "Der Wahrheit begegnet man über die Person." S. 174.

51) Vgl. S. 207.

52) S. 209.

53) Vgl. S. 207. Die Sünde wird dadurch theologisch qualifiziert, daß sie eine Absage an eine gottgewollte Grundbedingung unseres Menschseins - nämlich die Gemeinschaft miteinander - bedeutet. Ebenda.

54) Vgl. S. 207.

55) "Die Kommunikation aber wird im Auftrag der Rechtfertigung in Gang gesetzt..." S. 208.

56) Vgl. S. 208.

57) S. 208.

58) Vgl. S. 207.

59) Vgl. S. 208.

60) Vgl. S. 209.

61) Vgl. Anm. 32 und 33.

62) Vgl. dazu auch S. 208, wo er vom Seelsorger erwartet, daß er "durch seine Person" die Situation des Ratsuchenden neu setzt und sich dem "Opfer der Begegnung" nicht entziehen dürfe. Die Frage ist, ob der Seelsorger, der intensiv im seelsorgerlichen Einsatz steht, dies auf die Dauer zu verkraften imstande ist.

63) Vgl. S. 184 f. 207. Vgl. dazu ebenfalls J. Scharfenberg, 1972, S. 17.

64) Vgl. Anm. 6.

65) S. 29.

66) Vgl. S. 28 f. 52. Vgl. dazu H. Wulf, 1970, S. 39.

67) Vgl. S. 28.

68) Ebenda.

3. Kapitel

A - HANS-JOACHIM THILO

1) Vgl. J. Scharfenbergs Rezension zu Thilos "Beratende Seelsorge", in: WzM 1972, S. 397.

2) Der ungespaltene Mensch. Ein Stück Pastoralpsychologie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957.

3) Vgl. vor allem Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik dargestellt am Kasualgespräch. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971; Psyche und Wort. Aspekte ihrer Beziehungen in Seelsorge, Unterricht und Predigt. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974.

4) op. cit. S. 398.

5) 1957, S. 69.

6) 1957, S. 75. 79. 80 f. 84 f.

7) Vgl. Beratung in der Seelsorge, in: LuMoHe 1969, S. 288. Vgl. auch 1971, S. 20.

8) 1969, S. 289.

9) Vgl. 1971, S. 15.

10) Vgl. 1957, S. 74.

11) 1971, S. 20. Zur Ich-Stärke vgl. 1974, S. 34. 47. 79; 1971, S. 55. 76 f.

12) 1969, S. 288.

13) Vgl. seine Auseinandersetzung mit Vertretern der kerygmatischen Seelsorge, 1971, S. 28 ff.

14) 1971, S. 29. Vgl. auch seinen Aufsatz: Die Aussagen der biblischen Botschaft und die psychische Situation unserer Schüler an der Hauptschule, in: WzM 1968, S. 34, wo es heißt: "Wer also behauptet, daß das Wort Gottes 'an sich' wirksam ist und die menschlichen Gegebenheiten nicht zu berücksichtigen hat, wird für unser Anliegen kein Verständnis aufbringen können."

15) 1971, S. 21 f.

16) 1974, S. 105.

17) 1971, S. 26.

18) 1974, S. 105.

19) "Wo der Begriff Gott als Ausdruck für eine letzte Wirklichkeit steht, da muß doch zugegeben werden, daß das einzige, was Gott nicht tun kann, dies ist, aufzuhören, selbst Gott zu sein. Genau das aber könnte die Aussage 'Gott ist Mensch geworden' beinhalten." 1971, S. 26 f. Thilo scheint also selbst erkannt zu haben, daß sein Verständnis von Inkarnation die Gottheit Gottes gefährdet.

20) 1971, S. 27.

21) Dies geht schon aus dem Vorwort seiner "Beratende Seelsorge" hervor: "Darum scheint mir wichtiger als die Diskussion über die Frage nach dem Eigentlichen oder Uneigentlichen zunächst die Haltung zu sein, mit der ein seelsorgerlicher Berater seinem Gegenüber begegnet." 1971, S. 7.

22) 1971, S. 8.

23) 1971, S. 74 f.

24) 1971, S. 30.

25) S. 74.

26) So schreibt Thilo 1957 auf S. 80: "Der Sinn des Gesprächs gipfelt in der Weisung." Vgl. auch oben Anm. 6.

27) Vgl. 1969, S. 289.

28) 1969, S. 289. Vgl. auch 1971, S. 8; 1974, S. 10.

29) 1969, S. 289.

30) 1971, S. 22.

31) Vgl. 1971, S. 10; 1969, S. 289, wo er den Begriff "Beratung" sogar für "irreführend" hält.

32) Heute sagt Thilo: "Beratung hat also nichts mehr mit 'verbindlicher Weisung' gemeinsam." 1971, S. 11.

33) Vgl. 1971, S. 36.

34) So 1971, S. 41.

35) Vgl. 1971, S. 23 f.

36) Ebenda. Siehe auch 1974, S. 43 f.

37) 1971, S. 76 f.

B - JOACHIM SCHARFENBERG

1) Vgl. vor allem Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung, Göttingen 1972, S. 14 ff.

2) Vgl. dazu unsere Ausführungen im 2. Kapitel.

3) "Der Gesprächscharakter, das Miteinander von Seelsorger und Hörer ist also etwas durchaus vorläufiges, etwas zu Überwindendes, in dem sich der Hörer nur zu verraten hat, Angriffsflächen zu bieten hat, damit an den weichen Stellen die Verkündigung angebracht werden kann, so daß sie sitzt, daß sie trifft, daß sie den Betreffenden in Beschlag nimmt, verhaftet, gefangennimmt." 1972, S. 15.

4) "Diese Grundlegung und Zielsetzung verlangt nun danach, daß man sich nicht der Freiheit eines wirklichen Gespräches überlassen kann, sondern daß diese Freiheit durch methodische Anweisungen eingegrenzt werden muß." 1972, S. 19.

5) Vgl. etwa "Das heilende Gespräch", in: Kommunität, Heft 12, 3. Jg. 1959, S. 151 ff. In seiner ebenfalls im Jahre 1959 veröffentlichten Dissertation "Johann Christoph Blumhardt und die kirchliche Seelsorge" ist dieser Trend allerdings noch nicht zu erkennen.

6) Das heilende Gespräch, S. 154.

7) 1971, S. 100.

8) Vgl. 1971, S. 100 ff; 1972, S. 25 ff.

9) 1972, S. 34.

10) 1972, S. 26.

11) 1972, S. 42.

12) Vgl. 1972, S. 44 ff.

13) 1972, S. 44.

14) 1972, S. 11.

15) Vgl. 1972, S. 62 f.

16) Vgl. 1972, S. 63.

17) Ebenda.

18) Vgl. 1972, S. 63 f.

19) Siehe 1972, S. 69.

20) 1972, S. 69.

21) Ebenda.

22) Vgl. 1972, S. 72.

23) Vgl. 1972, S. 75 ff.

24) Vgl. 1972, S. 76.

25) Vgl. 1972, S. 77 ff.

26) Vgl. 1972, S. 78 f.

27) Ruth Bang, Hilfe zur Selbsthilfe. München/Basel, 1960; Marie Kamphuis, Die persönliche Hilfe in der Sozialarbeit unserer Zeit. Stuttgart 1968, 3. Aufl. Vgl. Scharfenberg, 1972, S. 60 f.

28) Siehe z.B. 1972, S. 121 ff.

29) Vgl. 1972, S. 122.

30) 1972, S. 92.

31) 1972, S. 125.

32) 1972, S. 118.

33) Darauf hat zuletzt H. Tacke hingewiesen, 1975, S. 87.

34) Daß dies seine Absicht ist, geht aus einem Satz, wie folgendem hervor: "Durch den Aufweis der Parallelität von Denkbewegungen im sogenannten "säkularen Bereich" zu bestimmten theologischen Fragestellungen soll eine mögliche Identifizierung von theologischen Gehalten in Theorie und Praxis weltlicher Formen der Gesprächsführung ermöglicht werden." 1972, S. 11.

35) So z.B. 1972, S. 76 f.

36) Diese Gefahr wird auch von H. Tacke erkannt. Vgl. 1975, S. 159 f.

37) Vgl. dazu M. Koschorke, Unterschichten und Beratung, in: WzM 25/1973, S. 129 ff.

38) Vgl. seinen Aufsatz: Kommunikation in der Kirche als symbolische Interaktion, in: Seelsorgeausbildung (Hg. v. Werner Becher) S. 49.

39) Vgl. Selbsterkenntnis für andere, in: LuMoHe 1973, S. 17.

40) Vgl. Psychologie und Psychotherapie, in: Praktische Theologie heute, hg. von F. Klostermann/R. Zerfaß, S. 346.

41) Kommunikation in der Kirche, S. 47.

C - DIETRICH STOLLBERG

1) 1972, S. 57.

2) 1972, S. 42.

3) 1972, S. 15.

4) Der Frage, inwiefern Stollberg dabei der amerikanischen Seelsorgebewegung, speziell der relationship theology, verpflichtet ist, kann im Rahmen unserer Untersuchung nicht nachgegangen werden. Es sei auf seine Therapeutische Seelsorge, 1969, besonders auf den ersten Teil (Abschnitt II b) hingewiesen.

5) Vgl. 1972, S. 20.

6) Ebenda.

7) 1972, S. 21.

8) 1972, S. 22.

9) 1972, S. 24.

10) Ebenda.

11) Vgl. dazu 1972 a, S. 185 ff. (besonders S. 197).

12) 1972 a, S. 191.

13) Wörtlich heißt es im Vorwort zur 2. Auflage der Therapeutischen Seelsorge: "Nur wenn wir zwischenmenschlich-kommunikative Seelsorge treiben, vertiefen wir unsere theologische Einsicht in die göttliche Offenbarung."

14) 1971, S. 9.

15) Vgl. 1972, S. 57.

16) 1972, S. 38.

17) Seelsorge in der Offensive, S. 281; vgl. auch S. 270 f. "Solange ich in Erinnerungen schwelge oder in Zukunftsprojekten aufgehe, versäume ich die Gegenwart und damit die einzig reale Chance, aktiv mein Schicksal zu gestalten. Erst wo Vergangenheit und Zukunft auf Gegenwart bezogen und zu Gegenwart gemacht werden, tritt Freiheit an die Stelle von Zwang und Einsicht in Notwendigkeiten an die Stelle von Getriebenwerden." S. 271.

18) Op. cit. S. 271.

19) Op. cit. S. 279.

20) Vgl. op. cit. S. 285.

21) Vgl. hierzu op. cit. S. 295.

22) Vgl. etwa 1969, S. 101 f., wo er vor der "Gefahr der Einseitigkeit eines erfahrungstheologischen Subjektivismus" warnt und neben dem Tatzeugnis für das Wortzeugnis plädiert. Noch deutlicher kommt dies auf S. 130 zum Ausdruck: "Wenn die Kondeszendenz Gottes nicht-verbal durch das Tatzeugnis ausreichend in Erscheinung treten kann, dann fragt man sich, weshalb überhaupt eine kerygmatische Benennung notwendig ist." Vgl. auch S. 141.

23) Die Alternative von Wort und Tatzeugnis wird durch den Oberbegriff 'Kommunikation' aufgehoben und als "übergreifende Kategorie kirchlichen Handelns" etabliert. Siehe 1969, S. 152, einschließlich Anm. 15.

24) Vgl. 1972, S. 28. "Damit wird die Sache des Evangeliums methodisch vermittelt, ohne daß verbaliter von ihr (im Sinne der konventionellen Nomenklatur) die Rede sein müßte." S. 39.

25) 1972, S. 43.

26) Vgl. 1971, S. 12.

27) 1969, S. 154.

28) Vgl. Seelsorge und Psychotherapie, S. 103; Die Stunde der Seelsorge, S. 44 f.

29) Vgl. 1971, S. 16. 44. 64; Seelsorge und Psychotherapie, S. 103.

30) 1972, S. 43.

31) 1972, S. 45.

32) Vgl. 1969, S. 163 ff.; vgl. auch 1971, S. 9 f.

33) Was ist Pastoralpsychologie, S. 210 ff.

34) Op. cit. S. 212.

35) 1971, S. 15.

36) 1971, S. 12; vgl. auch S. 13. 15. 16 f.

37) 1972, S. 31.

38) Vgl. Seelsorge in der Offensive, S. 271.

39) Op. cit. S. 286.

40) Vgl. op. cit. S. 292; siehe auch 'Die Funktion von Gruppen und Gruppendynamik in der klinischen Seelsorgeausbildung', 1972, S. 117 f.

41) 1972, S. 46.

42) 1972, S. 55.

43) Vgl. Seelsorge in der Offensive, S. 271.

44) Vgl. 1972, S. 46.

45) Wir werden uns hier auf die Betrachtung des Gemeinschaftsaspektes in der Einzelseelsorge beschränken. Die Ausführungen Stollbergs über die Gemeinschaft in der Gruppe werden im 4. Kapitel berücksichtigt.

46) Z.B. William Hulme, vgl. 1971, S. 67.

47) "Die Gottesbeziehung als solche läßt sich nicht isoliert betrachten oder gar heilen, sie ist nur in, mit und unter den zwischenmenschlichen und - wiederum davon abhängig - innerseelischen Beziehungen gegeben. Gott ward Fleisch." 1972, S. 54.

48) Vgl. 1972 a, S. 188.

49) "Denn wie wir Gott nur als Menschen 'haben' - ohne daß er selbst im Menschsein aufginge -, so ist uns Theologie nur als Anthropologie möglich, bzw. als Erfassen der theologischen Dimension allgemein wahrnehmbarer, 'immanenter', 'säkularer' Phänomene." 1972 a, S. 187.

50) Vgl. Zur Gruppendynamik in der Seelsorge, S. 27 ff.; siehe auch 1972 a, S. 186. 188. 192.

51) 1972 a, S. 192.

52) Vgl. unsere Ausführungen oben über die 'Kategorie der Situation'.

53) Vgl. oben Anm. 33 und 34.

54) Vgl. 1972, S. 37 f. und S. 40 f.

55) Zur Gruppendynamik in der Seelsorge, S. 27.

56) 1972, S. 56.

57) Die Funktion von Gruppen... S. 110. Ähnlich 'Die Stunde der Seelsorge', S. 46, Anm. 22.

58) Vgl. Seelsorge und Psychotherapie, S. 98. Siehe auch 1969, S. 150.

59) 1972 a, S. 27; vgl. auch S. 30. 59.

60) Vgl. 1972, S. 47 f.

61) 1972, S. 61.

62) Vgl. 1972, S. 54.

63) 1971, S. 40.

64) 1971, S. 16.

65) Vgl. 1972, S. 10 und S. 63.

66) Vgl. 1972, S. 23 ff.; Seelsorge und Psychotherapie, S. 102.

67) Zur 'Solidarität der Not' siehe 1972, S. 10 f. 47. 54. 63.

68) 1972, S. 46; Seelsorge in der Offensive, S. 288. 290. 293.

69) 1972 a, S. 200.

D - HANS-CHRISTOPH PIPER

1) Von seinen Erfahrungen als Leiter des Zentrums für KSA in Hannover berichtet Piper in "Konsolidierung und Konfliktbewältigung", a.a.O. S. 283 ff.

2) Perspektiven klinischer Seelsorge, S. 137; vgl. auch Konsolidierung und Konfliktbewältigung, S. 289.

3) Erschienen im Verlag Kaiser/Grünewald, München/Mainz 1974.

4) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973.

5) H. Tacke, 1975, S. 69.

6) 1973, S. 103 f.

7) Einflüsse psychischer Strukturen auf Predigt und Seelsorge, S. 71.

8) Perspektiven klinischer Seelsorge, S. 148 f. bzw. S. 151.

9) Op. cit. S. 147.

10) Op. cit. S. 145.

11) Ebenda.

12) Op. cit. S. 147.

13) 1973, S. 106.

14) Ebenda.

15) Vgl. Von der Betreuung - zur Seelsorge, S. 186.

16) Vgl. 1973, S. 16. 33. 35. 44. 106.

17) Vgl. Die Unfähigkeit zu sterben, S. 16, wo Piper sich auf E. Kübler-Ross beruft.

18) Über die Schwierigkeit Lasten anderer zu tragen, S. 32.

19) Vgl. Einflüsse psychischer Strukturen..., S. 69. S. auch Klinische Seelsorgeausbildung, S. 38, wo es heißt: "Rede ich jemandem von der Liebe Gottes, ja, versuche ich, sie ihm zuzusprechen, ohne daß es zu einer Kommunikation mit ihm kommt, so kann er's nicht glauben. Ich stehe dem Glauben an Gottes Liebe durch meine Kommunikationsunfähigkeit im Wege."

20) Vgl. Theologische Perspektiven und Erfahrungen in der KSA, S. 132; vgl. auch Klinische Seelsorgeausbildung, S. 37; und Über die Schwierigkeit Lasten anderer zu tragen, S. 32, wo Piper sich auf R. Affemann beruft.

21) Über die Schwierigkeit Lasten anderer zu tragen, S. 32 f.

22) Die Unfähigkeit zu sterben, S. 20; vgl. auch Klinische Seelsorgeausbildung, S. 18 f.

23) Vgl. Klinische Seelsorgeausbildung, S. 19; Gesprächsanalysen, S. 103.

24) Vgl. Die Unfähigkeit zu sterben, S. 20; Klinische Seelsorgeausbildung, S. 19.

25) Die Unfähigkeit zu sterben, S. 20.

26) Vgl. Klinische Seelsorgeausbildung, S. 40; Theologische Perspektiven und Erfahrungen in der KSA, S. 135; Die Unfähigkeit zu sterben, S. 23.

27) 1974, S. 70. Die Frage, welch eine Rolle für Piper die Gruppe als die "Gemeinschaft der Schwachen" für die Seelsorge spielt, wird im 4. Kapitel untersucht werden.

E - RICHARD RIESS

1) Er macht kein Geheimnis daraus, daß er dabei sowohl an P. Tillich, als auch an die amerikanische Seelsorgebewegung, besonders an S. Hiltner, anknüpft. Vgl. Seelsorgerliche Beratung, S. 468 f.; vgl. auch 1973, S. 186 ff.

2) Vgl. 1973, S. 148.

3) 1973, S. 146 f.

4) Vgl. Entdämonisierung Gottes, S. 23 und Seelsorge an Schülern, S. 170.

5) Vgl. Seelsorge an Schülern, S. 170 f. und Entdämonisierung Gottes, S. 24 f.

6) Vgl. 1973, S. 222 und S. 208; s. auch Entdämonisierung Gottes, S. 24.

7) Vgl. Seelsorgerliche Beratung, S. 466 f.

8) Entdämonisierung Gottes, S. 30 f.

9) Op. cit. S. 30.

10) Vgl. op. cit. S. 31.

11) 1973, S. 148 f.

12) Seelsorgerliche Beratung, S. 473. Vgl. auch Zur theologischen Begründung, S. 138 (These VII).

13) Vgl. 1973, S. 149.

14) 1973, S. 144.

15) Ebenda.

16) Vgl. 1973, S. 22 f., S. 74 f., S. 145.

17) Vgl. 1973, S. 144 f.

18) 1973, S. 145.

19) Entdämonisierung Gottes, S. 18.

20) Vgl. 1973, S. 144.

21) Vgl. Entdämonisierung Gottes, S. 29 und Zur theologischen Begründung, S. 137 (These IV).

22) 1973, S. 186.

23) 1973, S. 151.

24) Vgl. 1973, S. 236, S. 243 f.

25) Entdämonisierung Gottes, S. 18.

26) Vgl. 1973, S. 132.

27) Vgl. 1973, S. 151.

28) Vgl. 1973, S. 131.

29) 1973, S. 93.

30) Vgl. 1973, S. 150.

31) 1973, S. 227; vgl. auch S. 243 f. und Seelsorge an Schülern, S. 186.

32) E. Jüngel, Tod, Stuttgart 1971, S. 171; vgl. Riess, Entdämonisierung Gottes, S. 31.

33) Riess, ebenda.

34) Op. cit. S. 30 f.; vgl. auch Zur theologischen Begründung, S. 138 (These VI).

35) Op. cit. S. 31 f.

36) Vgl. 1973, S. 92 f.

37) 1973, S. 247.

38) Vgl. 1973, S. 213.

39) Vgl. 1973, S. 114 f. 118 ff.

40) Vgl. 1973, S. 246.

41) Zur Mündigkeit bzw. Ich-Stärkung als Ziel der Seelsorge bei Riess, vgl. 1973, S. 114 f., S. 185; Seelsorgerliche Beratung, S. 471.

42) R. Riess, 1973, S. 119.
43) Ebenda.
44) Ebenda.
45) Vgl. 1973, S. 131 f.
46) Vgl. 1973, S. 150.

4. Kapitel

GEMEINSCHAFT IN DER GRUPPE

1) Zum Verständnis von funktionaler und intensionaler Seelsorge vgl. D. Stollberg, 1972 a, S. 18 und ders. 1971, S. 49.

2) Neuordnung der Seelsorge, Ein Beitrag zur Ausbildungsreform und zur heutigen kirchlichen Praxis. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, S. 149.

3) Vgl. dazu H.C. Piper, Klinische Seelsorge-Ausbildung, in Berliner Hefte 30, 1972; vgl. auch D. Stollberg, Seelsorge in der Offensive, in: WzM 1975, S. 268 ff.; vgl. auch Klinische Seelsorgeausbildung in der Bundesrepublik Deutschland (verschiedene Beiträge zum Thema) WzM 28. Jg. Juli 1976, Heft 7.

4) Als Beispiel dafür sei hier genannt: K.-H. Hofmann, Psychonautik Stop, Wuppertal 1977. Vgl. aber auch D. Stollberg, Christ und Gruppendynamik, in: Dt.Pfr.Bl. 74, 1974, S. 322 ff. und H. Tacke, 1975.

5) Dafür plädierte schon 1970 W. Müller, Gruppendynamik und kirchliche Praxis, in: WPKuG, 59. Jg. Heft 9, Sept. 1970, S. 414 ff.

6) H. Tacke, 1975, S. 160.

7) Vgl. etwa den Versuch D. Stollbergs in Seelsorge durch die Gruppe, 1972, S. 185 ff. und R. Riess, Zur theologischen Begründung der Beratung, WzM 28. Jg. Heft 4, April 1976.

8) So K. Winkler, Theologen erleben Selbsterfahrung, in: Klinische Seelsorgeausbildung, Hg. von W. Becher, Frankfurt 1972, S. 402.

9) Die einsame Masse, Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Nr. 72, Hamburg 1958.

10) Zit. bei J. Moltmann, Mensch. Kreuz Verlag, Stuttgart 1971, S. 46.

11) A. Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft, Ideen zur Sozialpsychologie. München 1967.

12) Op. cit. S. 249.

13) S. 363.

14) S. 339.

15) S. 267.

16) Op. cit. S. 200; ders. Ödipus und Kaspar-Hauser, in: "Der Monat", 3. Jg. (1950); vgl. auch R. Riess, Seelsorge, S. 30.

17) Der Industriebetrieb, in: Seelsorge in der modernen Gesellschaft. Hg. von E. Müller/H. Stroh, Hamburg 1961, S. 47 und S. 49.

18) Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1961, S. 139.

19) Personale Existenz und Massenmensch im industriellen Zeitalter, in: Zur Rettung des Menschlichen in unserer Zeit. Hg. von W. Bitter, Darmstadt 1971, S. 79.

20) Technik und Überlieferung, Hamburg 1959, zit. bei E. Müller/H. Stroh, op. cit. S. 13.

21) So T. Brocher, in: Sind wir ver-rückt? Lebensprobleme des modernen Menschen. Stuttgart 1973, S. 26.

22) Vgl. H.E. Richter, Die Gruppe. Hamburg 1972, S. 16 f.

23) Op. cit. S. 29 f.

24) Op. cit. S. 33.

25) Vgl. S. 34.

26) Ebenda.

27) Encounter-Gruppen, Das Erlebnis der menschlichen Begegnung. München 1974, S. 9; vgl. auch A. Hollweg, Die Beziehung zwischen gruppendynamischem Laboratorium und Lebenswirklichkeit als Problem christlicher Verantwortung, in: Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis. Hg. von K.W. Dahm/H. Stenger, München/Mainz 1974, S. 237.

28) Vgl. dazu Y. Spiegel, Neue Art von Heilsarmee, in: Klinische Seelsorgeausbildung. Hg. von W. Becher, Frankfurt 1972, S. 148.

29) Zur Gruppendynamik in der Seelsorge, S. 31.

30) 1972 a, S. 27; vgl. auch S. 30.

31) Seelsorgerliche Beratung, S. 466 f.

32) Vgl. D. Hoch, Offenbarungstheologie und Tiefenpsychologie in der neueren Seelsorge. Theologische Existenz heute; Nr. 195, München 1977.

33) Die Umfrage-Ergebnisse als Aufgabe. Ein theologisches Nachwort zu: Gottesdienst in einer rationalen Welt. Hg. von Gerhard Schmidtchen, Stuttgart 1973, S. 156.

34) Vgl. etwa die Argumente, die J.W. Knowles zugunsten der Gruppenberatung aufführt in seinem Buch Gruppenberatung, S. 15 ff. Siehe ferner D. Stollberg, 1972 a, S. 21 f.; ders. 1971, S. 49; J. Scharfenberg, 1972 a, S. 51 und S. 53 f.

34 a) Zur Begriffsbestimmung siehe C.G. Jung, Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewußten; zur Problematik vgl. M. Josuttis, 1974, S. 95 ff. u. W. Neidhart/H. Ott, 1977, S. 143 ff.

35) Vgl. D. Stollberg, Die Funktion von Gruppen und Gruppendynamik in der Klinischen Seelsorgeausbildung, S. 112; ders., Die Seelsorgegruppe als Medium der Rechtfertigungsbotschaft, S. 189, wo es heißt: "Mensch sein heißt bezogen sein, heißt in der Gruppe, in Gruppen sein."

36) D. Stollberg, Art. "Gruppenpastoral" in: Lexikon der Pastoraltheologie. Hg. von F. Klostermann/K. Rahner/H. Schild, Bd. V, S. 193.

37) So J. Scharfenberg, 1972 a, S. 53 f.

38) Vgl. D. Stollberg, Zur Gruppendynamik in der Seelsorge, S. 30 und 32; ders. 1972 a, S. 21. T. Brocher spricht in diesem Zusammenhang von einer Wiederholung früherer Sozialbeziehungen in der Gruppe, Gruppendynamik und Erwachsenenbildung, Braunschweig 1976, S. 32.

39) Vgl. D. Stollberg, 1972 a, S. 21; ders. 1971, S. 49.

40) So Y. Spiegel, 1972, S. 150 f.

41) Vgl. J.W. Knowles, 1971, S. 21.

42) A. Hollweg, Theologie und Empirie, Stuttgart 1974, S. 45.

43) 1972 a, S. 14 f.

44) Eine regressive Tendenz zu verstärken wäre insofern gefährlich, als in einer Gruppe sowieso schon regressive Neigungen am Werk sind. Vgl. dazu Y. Spiegel, Beratung in der vaterlosen Gesellschaft, S. 30 f.; D. Stollberg, 1972 a, S. 84 und 86.

45) 1972 a, S. 19.

46) 1972 a, S. 44.

47) 1972 a, S. 83.

48) 1972 a, S. 194.

49) Vgl. etwa 1972 a, S. 131 ff. In späteren Veröffentlichungen scheint Stollberg allerdings - vielleicht unter dem Einfluß einer stärkeren Berücksichtigung der TZI-Erkenntnisse - zu einer größeren Balance zwischen Independenz und Interdependenz gefunden zu haben. Vgl. etwa Christ und Gruppendynamik, S. 324.

50) Auf die Notwendigkeit einer Ausgewogenheit dieser beiden Pole hat auch M. Josuttis, 1974, S. 109 ff., bes. S. 113 f. hingewiesen. Sein Beitrag zu dieser Frage (er spricht von 'Integration' und 'Emanzipation') verliert etwas an Klarheit dadurch, daß er den Begriff "Gemeinschaft" in einem doppelten Sinne benutzt: mal in der Bedeutung von "Gruppengemeinschaft", dann wiederum als ein Synonym von "Gesellschaft". Zu diesem Fragekomplex hat sich zuletzt W. Neidhart (Krone der Schöpfung, Stuttgart 1977, S. 148 ff.) geäußert.

51) Darauf hatten wir an anderer Stelle hingewiesen. Vgl. Anm. 23; siehe auch unten die Anm. 60 und 61.

52) So wirft Y. Spiegel D. Stollberg vor, seine Therapie sei einseitig auf den einzelnen ausgerichtet. Vgl. 1972, S. 151.

53) Vgl. Die Beziehung zwischen gruppendynamischem Laboratorium... S. 237.

54) Vgl. Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis, S. 31.

55) Ebenda.

56) Zur sozial-kulturellen Bedeutung der Gruppe, in: WPKuG 1970, S. 358.

57) So Y. Spiegel, 1972, S. 151.

58) Gruppendynamik und Erwachsenenbildung, S. 5.

59) Op. cit. S. 243.

60) 1974, S. 108 ff.

61) Op. cit. S. 108 u. 110.

62) Werner Schütz, Seelsorge, Ein Grundriß, Gütersloh 1977.

63) Helmut Frik, Evangelium und Gruppenpädagogik, Gedanken zu einer Theologie der Beziehungen, Stuttgart 1976.

64) S. 167.

65) S. 168 f.

66) S. 115.

67) S. 86 u. 108.

68) Vgl. S. 90 f.

69) Vgl. S. 83 ff.

70) S. 123.

71) S. 117.

72) Religiöse Kommunikation und kirchliche Institution, in: K.W. Dahm/N. Luhmann/D. Stoodt, Religion - System und Sozialisation, Neuwied 1972, S. 142 ff.; vgl. auch ders., Beruf: Pfarrer, S. 116 ff.

73) Vgl. z.B. die kritische Würdigung von M. Josuttis, 1974, S. 249 ff.

74) Vgl. 1971, S. 48 f.

75) Zur Gruppendynamik in der Seelsorge, S. 34.

76) Vgl. 1972, S. 33.

77) 1972 a, S. 22.

78) Gruppendynamik und Gemeinde, S. 521.

79) Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang das Ergebnis einer in den USA durchgeführten Untersuchung, wonach es sich erwiesen hat, daß die Beratung im Kontext der Kirche erfolgreicher verlaufen ist, als eine Beratung im Raum eines universitären Beratungszentrums. Vgl. dazu R. Riess, 1973, S. 228 f.

80) Themenzentrierte Seelsorge, S. 148.

81) Op. cit. S. 151.

82) 1972 a, S. 17.

83) Zur Gruppendynamik in der Seelsorge, S. 34.

84) Theologische Perspektiven und Erfahrungen in der KSA, S. 137.

85) Zum Themakreis Gruppe als "Große Mutter" vgl. Battegay, Der Mensch in der Gruppe, Bd. II, S. 234 ff.; Bd. III, S. 55 ff. Zum Themakomplex "Kirche als Mutter" vgl. J. Rudin, Die Kirche als Mutter, in: Orientierung 30 (1966), S. 248 ff.

86) Ebenda.

87) Ich erinnere daran, wie leidenschaftlich Autoren wie Scharfenberg, Stollberg, Piper und Riess u.a.m. neben dem Ziel Geborgenheit und Sicherheit immer wieder das Ziel Freiheit und Mündigkeit des einzelnen betonen.

88) Gruppendynamik und Gemeinde, S. 524.

89) Vgl. D. Stollberg, 1972, S. 23 ff. u. S. 38, wo er mit K. Lewin sagt: "Die Wahrheit ist somit stets situativ"; vgl. auch ders. Seelsorge durch die Gruppe, S. 185 ff.; vgl. auch M. Kroeger, Themenzentrierte Seelsorge, S. 216 ff.; auch J. Scharfenberg spricht im Sinne von Weizsäckers vom relativen Wahrheitswert von Aussagen, vgl. 1972, S. 33.

90) 1972 a, S. 197; vgl. auch unsere Ausführungen über D. Stollbergs Auffassung von Theologie und Empirie, Anm. 9 bis 12.

91) So H. Tacke, 1975, S. 68.

92) Theologische Perspektiven und Erfahrungen in der KSA, S. 131.

93) Op. cit. S. 138 f.

94) Op. cit. S. 217.

95) S. 219.

96) M. Kroeger, op. cit. S. 221.

97) H.C. Piper, op. cit. S. 134 ff.

HELMUT TACKE

1) Vgl. R. Riess, 1973, S. 186; s. auch die Ausführungen oben.

2) Glaubenshilfe als Lebenshilfe, Probleme und Chancen heutiger Seelsorge. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1975.

3) So D. Stollberg, Praxis und Proprium, in: WPKuG, 66. Jg. September 1977, S. 382.

4) Vgl. H.-C. Piper, Konsolidierung und Konfliktbewältigung, in: WzM 1976, S. 284 und S. 286.

5) S. 29; vgl. auch S. 30 f. 71. 73.

6) S. 29.

7) S. 71.

8) S. 72.

9) Vgl. S. 72.

10) S. 81 f.

11) S. 141.

12) S. 140.

13) S. 141.

14) Vgl. S. 142.

15) S. 142.

16) S. 143.

17) Vgl. S. 148.

18) Vgl. S. 149.

19) S. 170.

20) S. 267 f.

21) "Die 'Therapie' des Wortes ist der Glaube". S. 268. Die Kategorie des "Schauens" bleibt der Seelsorge des Wortes versagt. Ebenda.

22) S. 274.

23) Vgl. S. 263.

24) Vgl. S. 276.

25) S. 261.

26) S. 280.

27) Dies wird besonders deutlich in der Auseinandersetzung Tackes mit J. Moltmann. Vgl. S. 269 ff., bes. S. 271.

28) Vgl. S. 277.

29) Ebenda.

30) Zum Problem 'Seelsorge und Gemeinde' vgl. oben unsere kritische Auseinandersetzung mit J. Scharfenberg.

31) S. 117; vgl. auch S. 38 und S. 159.

32) S. 173.

33) Vgl. S. 73.

34) S. 81.

35) "Weil Gott in seinem Namen gegenwärtig ist, bedarf es nicht des Aktes einer seelsorgerlichen Vergegenwärtigung." S. 77.

36) Vgl. S. 137 ff.

37) Von Tacke auf S. 137 zitiert.

38) S. 142.

39) Tacke sagt wörtlich: "Die Rechtfertigung durch Gott kann nur verbal bezeugt werden." S. 145.

40) S. 145.

41) Vgl. S. 169 f. und S. 178.

42) Vgl. S. 195.

43) S. 171.

44) S. 201.

45) S. 237.

46) Vgl. S. 231.

47) Vgl. S. 271.

L E B E N S L A U F

Lothar Carlos Hoch, geboren am 1. Mai 1945 in Sao Pedro do Sul, RGS, Brasilien.

Eltern: Carlos Joao Hoch und Amalia Joana, geb. Tatsch.

Grundschule, Gymnasium und Handelsschule (mit Abschlußexamen) in Sao Pedro do Sul.

Seit März 1965 Theologiestudium an der Faculdade de Teologia der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien.

Zwischendurch (1967/68) ein Jahr Theologiestudium mit Schwerpunkt Pastoraltheologie am Luther Theological Seminary in S. Paul, Minnesota, USA.

Erstes theologisches Examen am 13.6.1970.

Ab August 1970 zunächst Vikar, dann Pfarrer in der Evangelisch-Lutherischen Gemeinde in Palmitos, SC.

Am 6.1.1971 Heirat mit Isa Beatriz, geb. Noll.

Zweites theologisches Examen am 25.7.1972.

Ordination am 6.1.1974.

Seit Februar 1975 zur Promotion in Deutschland als Stipendiat des Kirchlichen Außenamtes der EKD. Nebenamtlich Seelsorger in den von Bodelschwinghschen Anstalten in Bethel und Mitarbeiter an der Telefonseelsorge in Bielefeld.